

STUDII
STUDII

DORIN ȘTEFĂNESCU

ÎNȚELEGEREA

ALBĂ

Cinci studii de
hermeneutică
fenomenologică

432.559



Dorin Ștefănescu

S

686 530

Înțelegerea albă

Cinci studii de hermeneutică
fenomenologică



BCU IASI

1020606



„...și S-a schimbat la față înaintea lor. Și veșmintele Lui
s-au făcut strălucitoare, albe foarte, așa cum niciun înălbitor
pe lume nu le-ar putea înălbi.”

Marcu 9, 3

I.

(1) „Zarea dintre arbori”.

Eshatologie și fenomenologie spiritualistă

Unul din aspectele care singularizează creația lui Hasdeu, conferindu-i o pecete unică în cultura română, este fenomenologia spiritualistă de extracție (neo)platoniciană, conjugată cu dualismul de factură gnostică, implicând o eshatologie conform căreia sufletul aruncat în lume moare într-un trup viețuitor și nu se poate trezi la viață decât lepădându-se de lume în chiar moartea trupului. Printr-un exercițiu hermeneutic de „resursare” și de contextualizare, interpretarea se va concentra asupra raportului tensionat dintre suflet și trup, raport subîntins de problema centrală a morții, potrivit tematizărilor din *Sic cogito* și din câteva capitole din *Cuvente den bătrâni*. Folosind ca pre-text unul din poemele hasdeiene, excursul exegetic se va desfășura pe trei niveluri: o dispunere ierarhică în care sufletul întrupat *jos* străbate moartea trupului și renaște în vederea unui *sus* nemuritor; scenariul psiho-dramatic al ieșirii sufletului din trup prin poarta strâmtă a morții; suprainterpretarea hasdeiană a *Învățăturilor* lui Neagoe Basarab, perspectivă sincretică ce pune în evidență, prin contrast, hotărul ce desparte pretinsele aluviuni dinspre asomatismul bogomilic și filonul creștin (isihast) al mântuirii trupului.

1. Cel de jos în vederea celui de sus: moarte și înviere

„Este o eclectică fuziune între paganism și creștinism în conștiința poporului. Și zicând acestea, noi nu avem în vedere – subliniază Hasdeu – paganismul grec sau latin, ci paganismul în genere, care – aproape pretutindeni, în regiunile cele mai diverse și la popoarele cele mai eterogene – stă în divergență cu tradițiunea creștină specifică asupra pozițiunii Paradisului. (...) Și nu este greu de ghicit originea cea antropologică a acestor credințe pagane generale. Imaginațiunea popoarelor primitive, în orice epocă și-n orice țară, vede un intim paralelism între *moartea Soarelui*, când se isprăvește, ziua, și între *apusul omului*, când se curmă viața. Ochiul privește luminosul glob dispărând în undele oceanului. Tot într-acolo dară, spre o binecuvântată insulă din sânul depărtatului Occidente, călătorește și sufletul răposatului: « Ei viețuiesc fără grijă în insula celor ferice / Lângă Oceanul adânc, cu valuri învolburate, / Neînfri-cații eroi. Acelora roada cea dulce / Brazda le-o dă, fără muncă, din an, în trei anotimpuri. » (Hesiod, *Op. et dies*, 165).¹ Tot așa la români, paradisul « în genoe în apusul soarelui » este un product indigen, un rest pagan, pe care creștinismul l-a găsit împietrit pe pământul Daciei, și pe care nu numai n-a putut să-l răstoarne, dar a mai fost silit de a lăsa Occidentului caracteristicul nume de *sfințit*”.²

Referindu-se la *Legenda lui Avram*, scriere apocrifă bizantină, Hasdeu constată, pe de o parte, că paradisul creștin se află la răsărit, dovadă și orientarea bisericilor noastre, pe când paradisul păgân e situat la apus. Pe de altă parte, „genoe în apusul soarelui”, imagine ce apare în legenda citată mai sus, ar fi genunea sau adâncimea, un lac mare, un ocean, înfățișându-se imaginației populare ca o „gură” a pământului, iar vechilor greci drept locuința fericiților, acolo unde apusul (atât

¹ Hesiod, *Opere*, București, 1973, p. 64 (n.n., D.Ș.).

² B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, II, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1984, p. 168. Vom cita în continuare această lucrare sub sigla CB.

cel al soarelui cât și cel al omului) este (a)sfințit, ca atare consacrat,³ printr-o inversiune de tip eshatologic, la nivelul liminar al maximei sale profanări. Hasdeu citează în acest sens – în capitolul intitulat *Migrațiunile postume ale sufletului* – și textul unui bocet bănățean (*Petrecerea mortului*): „Suflet despărțit, / De multe mâhnit, / Pleacă și se duce / Marea o ajunge”, marea la care ajunge sufletul mortului călătorind spre apus și peste care trebuie să treacă în lumea cealaltă fiind Oceanul grecilor.⁴ În sfârșit, în creațiile populare, acea mare se numește Sorbul-pământului, care formează un hotar între cele două lumi: „Lumea noastră și lumea cealaltă, către care moartea mână pe om, sunt despărțite prin « Sorbul-pământului », adică printr-o adâncime care soarbe sufletele”, așa cum menționează versurile bocetului: „Vine Marea mare, / Vine-n tulburare, / Greu urlând / Și urducând, / Toată lumea spăimântând: / Unda sa aduce, / Lumea s-o îmbuce”.⁵

Insula celor fericiți, lângă oceanul adânc, așa cum apare menționat la Hesiod în versurile citate de Hasdeu, este, potrivit lui Homer, „la capătul lumii, pe Câmpiile Elizee”⁶, tărâm al fericirii veșnice situat pe malurile lui Okeanos (sau imaginat ca insulă inaccesibilă muritorilor), unde celor strămutați încă din timpul existenței pământești li se dăruiește viața fără de sfârșit.⁷ Nu e vorba de Olimp, ci de un tărâm de mijloc locuit de muritorii care obțin în dar nemurirea, astfel încât sufletele celor care ajung în „Insulele fericiților” (sub chip de „fericiți muritori”) nu s-au desprins de eul lor fizic. Nu viața e părăsită, ci lumea oamenilor, potrivit unui străvechi cult al morților întemeiat pe credința că „sufletele celor morți erau înălțate la rangul de spirite puternice, capabile să acționeze conștient”,

³ CB, pp. 166-167.

⁴ *Ibidem*, pp. 495, 499.

⁵ *Ibidem*, pp. 494, 496.

⁶ *Odiseea*, IV, 560.

⁷ Cf. E. Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, București, 1985, pp. 77, 97.

dobândind o formă de viață superioară, nemuritoare.⁸ Câmpiile Elizee (termen ce provine de la *heliosis*, expus la soare) sunt un loc al noii vieți intrate în lumina veșniciei, „câmpie însoțită”, cum o numește Homer, care „crește în razele soarelui”.⁹ Câmpii situate „la capătul lumii” sau „la marginile pământului”, după Homer, adică locul până unde se întinde și unde se oprește umbra globului nostru.¹⁰ Potrivit eshatologiei mitului din *De facie* a lui Plutarh, doar spiritul pur se reîntoarce la principiul său solar, pe când sufletul eliberat de materia corporală se oprește în zona selenară. Or, distanța dintre pământ și acest spațiu lunar este un purgatoriu, o prăpastie (*genune* sau *sorb al pământului*) care trebuie depășită. Sufletul păstrează ca atare forma corporală, fiind o imagine (*eidolon*) fantomatică de esență lunară. *Nici mort, nici viu*, spune Hasdeu¹¹, dobândind o existență intermediară între moarte și viață (fericit muritor), sufletul simte ceea ce în materia trupului n-a putut niciodată simți, privește cu uimire, se vede *icoană vie*, destrupată, a manifestării sale corporale din trecutul conviețuirii cu materia (*Și am murit fără s-o știu; / Părea că-i adormire, / Căci nu eram nici mort, nici viu / Simțind o nesimțire*). Nu e prin urmare spiritul pur, cel care părăsește viața pământească de care nu îl mai leagă nimic, ci sufletul încă în raport cu lumea de care totuși s-a desprins. Faptul că el simte ne-simțirea atestă detașarea de fluxul devenirii și participarea, deși încă impură – specifică existenței sale intermediare –, la pre-simțirea celor veșnice.

⁸ *Ibidem*, pp. 78, 96, 100.

⁹ Porphirius, în Stobaeus, *Eclog. physic.*, 49, 61. Poate fi mitica insulă Syrie (*Odiseea*, XV, 403 ș. u.), aflată în drumul soarelui, departe în vest, unde soarele se întoarce spre a-și relua călătoria, dincolo de hotarele lumii (cf. E. Rohde, *op. cit.*, p. 78).

¹⁰ Cf. F. Buffière, *Miturile lui Homer și gândirea greacă*, Ed. Univers, București, 1987, p. 392.

¹¹ Versurile hasdeiene pe care le redăm în continuare în italice aparțin unui poem publicat în „Revista nouă” din 15 nov. 1888, care nu figurează în antologia poetică din ediția B.P. Hasdeu, *Opere*, I, *Poezii*, Ed. Minerva, București, 1986. Le cităm din *Sic cogito*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1991, pp. 140-141.

Dacă, pentru Homer, câmpia elizee este fața întoarsă spre cer,¹² iar cealaltă este întoarsă spre pământ, ca doi antipozi lunari, pentru pythagoreici „Insulele Fericiților” sunt „soarele și luna”.¹³ Pe de altă parte, potrivit lui Macrobius, unii platonicieni așezau luna la granița vieții și a morții, spațiul supralunar (solar) fiind sălașul sufletelor nemuritoare, în timp ce spațiul sublunar este cel al morții. Reluând teoriile expuse de Numenius, Cronius și Porphyrius, el afirmă că sufletele care coboară în lume străbat poarta Cancerului, aflându-se în tărâmul morții; ele nu regăsesc adevărata viață decât întorcându-se la roata zodiacului prin poarta Capricornului.¹⁴ Altfel spus, în procesiune sufletele intră odată cu soarele în solstițiul de vară, atingând un maxim al *răsăritului* și luminozității. În conversiune, ele intră în solstițiul de iarnă, adică într-un declin absolut al solarității ajunse la *apus*. Prin urmare, sufletele renasc în amurgul sau la asfințitul soarelui și al vieții terestre. Plotin stabilește de altfel o diferență de *viziune* între sufletul întrupat *aici*, dar întors spre lumină, și cel ajuns deja *acolo*. Cel dintâi, „chiar și aici, când dorește să fie acolo sus, le lasă deoparte pe toate celelalte, deși se află pe pământ. Căci puține amintiri de aici îl însoțesc acolo, iar când se află în cer, pe multe le lasă în urmă (...); când ar fi adus într-un loc mai sfânt și în lumea inteligibilă”.¹⁵ Al doilea suflet, cel dezmărginit, are acces fără amestec și fără mijlocirea rațiunii la transparența și la puritatea fără cusur (la „lumina fără pată”) a infinitului: „Acolo sus orice corp este pur și fiecare este ca un ochi și nimic nu este

¹² În legătură cu sacrul ceresc, M. Eliade precizează că pentru cel care „se înalță” (sufletul defunctului privilegiat), „*Înaltul* devine, în chip firesc, un atribut al divinității” (*Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 56). În context creștin, problema înaltului ca cifru esențial al transcendenței e discutată de Miklos Vetö, *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris, 2006, în capitolul „La hauteur de Dieu” (pp. 75-88).

¹³ Iamblichos, *Viața lui Pythagora*, 82.

¹⁴ Cf. F. Buffière, *op. cit.*, p. 396.

¹⁵ *Enn.* IV, 3, 32, în Plotin, vol. II. *Enneade* III-V, Ed. Iri, București, 2003, p. 303.

ascuns sau disimulat, ci fiecare l-a cunoscut deja pe celălalt din privire mai înainte de a-și vorbi”; „Acolo totul este cer (...), totul în acel cer este ceresc”; „toate sunt transparente (...), căci sunt lumină vizibilă luminii”.¹⁶ Doar ochiul curat, nepătat, poate vedea fără „fereastră”, fără vreun mijloc care să-i îngăduie vederea; pentru el, totul e ceresc pentru că totul e transparent, lumină pentru lumină.¹⁷ „Locul cel mai bun” este astfel „locul acesta supraceresc”,¹⁸ *noetos topos* a cărui viziune o înlocuiește pe cea a lumii. Tărâmul care așteaptă sufletul este cerul, spune Zeul hermetic; ba chiar, după Plotin, „o regiune mai sfântă decât cerul”. Nu poate fi vorba doar de „contemplarea lumii de sus”, ci de însăși „contemplarea divinului”, a lumii supracerești care este lumea Ființei absolute.¹⁹ „Ființei, deci, îi este hărăzit locul acesta”,²⁰ iar ceea ce contemplă sufletul acum este chiar adevărul etern, nesupus devenirii, „adevărata știință având ca obiect ființa cea adevărată”, cu alte cuvinte divinitatea văzută ca Absolut la care se raportează toate cele ce sunt, „în cel mai înalt grad măsură a tuturor lucrurilor”.²¹

La Hasdeu, în contextul strămutării și al transfigurării, dar și al asomatismului definitoriu pentru gnoza dualistă, Eul se desface din unitatea conștiinței sale terestre, se despică în

¹⁶ *Ibidem*, IV, 3, 18; V, 8, 3; 4, în ed. cit., vol. II, pp. 281, 603. În plus, „acolo sus nu există materie în care să fie ceva în potență”, „acolo există doar ceva în act; (...) acolo sus nimic nu se realizează în timp” (*ibidem*, II, V, 1, 3, în ed. cit., vol. I, pp. 327, 331).

¹⁷ O distincție similară aflăm în *Corpus Hermeticum* (Ed. Herald, București, f. a., pp. 140, 222), care deosebește între vederea *indirectă*, mijlocită sau „în oglindă” („nu ne mai este îngăduită viziunea directă; vom putea vedea numai cu ajutorul luminii exterioare; ceea ce avem în noi acum nu sunt ochi, ci doar ferestre”) și vederea *divină*, nemijlocită sau „față către față” („Realitatea nu este pe pământ, fiule, și nu poate fi acolo, însă ea poate fi înțeleasă de câțiva oameni cărora Zeul le-a dăruit viziunea divină”).

¹⁸ Platon, *Phaidon*, 82 a; *Phaidros*, 247 c.

¹⁹ *Republica*, 517 b-d.

²⁰ *Phaidros*, 247 d.

²¹ *Phaidros*, 247 e; *Legile*, 716 c.

două entități autonome (*Două firi depline, / Doi eu întregi s-au desfăcut / Dintr-un singur mine*): eul încremenit jos (*eram un eu încremenit jos*) este uniconștiința rămasă captivă în suborganismul trupesc, deja ex-om pentru celălalt eu, ajuns sus (*Sus, eu celălalt //...// Eu – inimă și minte*), acolo unde e imagine destrupată, pluriconștiință întrețesută cu un supraorganism elastic, străveziu, urzit din abur și lumină (*Icoană mult mai vie / A eului meu din trecut / Plăpândă, străvezie, / Elastică neînchipuit, / Neînchipuit de fină*).²² Cu alte cuvinte: determinare procesivă a „jos”-ului mărginit în „rolul real” și supra-determinare conversivă a „sus”-ului infinit în „rolul ideal”.²³ Ceea ce este pătruns *din zare până-n zare*, prevăzut și presimțit (*Eram stăpân să mânuiesc / Acel curent subțire, / Pe care oamenii-l numesc / Prevăz și presimțire*), e destinul înalt al sufletului, drumul pe care îi e sortit să se înalțe, răsucirea lui de jos în sus.²⁴ Devenit „icoană sfântă”,²⁵ el se înalță dincolo de sine, act de transcendere posibil prin iubirea sacră. Astfel încât, împărtășindu-se *în sus* cu lumina diafană, iar *în jos* cu substanța materială, al doilea eu (cel ocult, nemuritor) are

²² În procesul unei metensomatoze converseive, trupul (veșmântul corporal) este din ce în ce mai transparent, până când, eliberat de povara materiei obscure, devine supra-organism spiritual, aură a sufletului dezmarăginit, epidermă pneumatică sau energie pură, așa cum e imaginat acest *corp subtil* în poemul *Dumnezeu*: „Și straiul se transformă. Prin vieți evolutive / Treptat se subțiază, ajunge străveziu, / Nepipăit, elastic, întrețesut cu forța, / A cărui e pojghiță: un corp molecular”.

²³ „« Rolul cel real », cel conștient, este persoana cea muritoare; « rolul cel ideal », cel inconștient, este nemuritoarea individualitate” (*Sic cogito*, ed. cit., p. 145).

²⁴ „Orișicare « eu », precizează Hasdeu, trebuie să se dezvolte de jos în sus” (*ibidem*, p. 109), căci – așa cum citim în poemul *Așteptând* – „sus mi-e duhul”. Conform înțelegerii „cardiace” (sau cordiale), omul „suișuri în inima sa a pus” (*Ps.* 83, 6), pentru a se putea înalța, spune Sf. Grigorie de Nyssa, „prin împreunarea naturii de jos cu natura mai presus de fire” (*Despre învățătura creștină*, VI, în *Despre suflet și înviere*, Ed. Herald, București, 2006, p. 134).

²⁵ Platon, *Phaidros*, 254 b.

acces la dezmărginire; ascensiunea lui reprezintă dimineata noii vieți care se des-face din chiar stingerea *in-solită* a trupului. Și aceasta întrucât moartea soarelui, ca și apusul omului, marchează momentul despărțirii de ziua lumească și de viața exilului pământesc. Doar cel aflat jos poate renaște, la asfințitul unui ciclu, *sfințit* în propriul său apus, predispus să guste sus din răsăritul veșniciei. „Cine se va înălța pe sine se va smeri, și cine se va smeri pe sine se va înălța” (*Matei* 23, 12).²⁶ Întreaga perspectivă apare astfel răsturnată. Sufletul înscris sus pe curba descendentă a procesiunii începe să renască pe pragul cel mai de jos de unde se înalță curba conversiunii. Pentru vederea *de sus*, tot ce se află jos nu e decât manifestarea mundană, deja trecută, a principiului,²⁷ iar josul e deja sus, conform unei ierarhii în continuă mișcare, în care inferiorul reprezintă condiția de posibilitate a existenței superiorului.²⁸ În sens riguros eshatologic, sufletului îi e dat sfârșitul pentru a putea primi la sine începutul, pentru a fi cu adevărat acest Început nesfârșit.

²⁶ „Smeriți-vă înaintea Domnului și El vă va înălța” (*Iacov* 4, 10).

²⁷ „Căci totul se află Sus, nimic nu este jos. Li se pare doar celor care nu cunosc” (*Odele lui Solomon*, 34).

²⁸ În mitul lui Er, Platon relatează că „de acolo, deodată, fiecare suflet a fost purtat în sus, fiecare în altă parte, spre a se naște și țâșneau sufletele întocmai ca niște stele căzătoare”, important fiind totuși pentru ele să se țină mereu „de drumul cel de sus” (*Republica*, 621, b, c). Chiar dacă e formulată într-un alt context, observația Danei Shishmanian, din studiul *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, este valabilă și în acest punct al cercetării noastre: „Ceea ce este muritor și divizat e necesar eliberării a ceea ce este nemuritor și indivizibil: dacă lumea nu ar exista, ea ar trebui inventată” (în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Actes du Colloque International d'histoire des religions „Psychanodia”, Les Amis de I.P. Couliano, 2006, p. 482). La fel, în contextul prezentat de noi, dacă lumea de jos nu ar exista, ea ar trebui inventată pentru ca cea de sus să se poată deschide sufletului.

2. Între dulceața trupului și șovăirile sufletului

Menționând vectorii principali ai doctrinei bogomilice („eternul antagonism între principiul binelui și principiul răului, între Paradis și Infern, între Dumnezeu și Satana”), Hasdeu adaugă: „Dar șovăirile sufletului omenesc între aceste două extreme nu se desfășoară aci *obiectivamente*, ca în *Apo-calipsul lui Paul* sau în *Călătoria Maicei Domnului*, unde drama se joacă de-naintea unui spectator pus în afară, ci într-un mod *subiectiv*; sufletul în agonie cugetă cu îngrijire la ceea ce i se poate întâmpla lui însuși”.²⁹ Drama eshatologică se consumă în interioritatea singurului personaj care apare pe scena acestei dureroase treceri, căci acum, în „munca ceasului de moarte”, sufletul nu numai că trebuie să se despartă de trup, dar nu are – se pare – niciun spectator care să asiste la acest adevărat cutremur al ieșirii din scenă. Și totuși, îngerii îi asistă tragica singurătate, călăuzindu-i muștrător despărțirea: „Eși, suflete din trup”, îi spun ei – conform textului bogomilic citat de Hasdeu³⁰ – „să te mutăm din această lume”. „Munca morții” nu e decât această desprindere moșită angelic, „paharul de moarte amară” pe care sufletului îi e dat să-l bea³¹ pentru a marca părăsirea tuturor celor, acum, nefolositoare, precum iubirea ori „dulceața” trupului. Chiar dacă psiho-drama se desfășoară în mod subiectiv, cum spune Hasdeu, ea presupune pe de o parte delimitarea de tot ceea ce înseamnă exterioritate mundană, de falsa „dulceață” a celor trupești, pe care doar „amarul” morții o poate săvârși; pe de altă parte însă, „atunci când se va trage sufletul de în toate încheeturile”, el se va re-trage din trup ieșind în afara lui. Acest nou exterior nu e de data aceasta cel al mundaneității, ci rodul transformării prin

²⁹ *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 315.

³⁰ *Ibidem*, pp. 324–325.

³¹ „Sufletul din apă bea, / Și el lumea o uita”, așa cum apare în bocetul *Petrecerea mortului*, citat de Hasdeu (*CB*, p. 498). Aceeași virtute amnezică o are apa băută din râul Nepăsării și al Uitării, în mitul lui Er: „cel care bea, de fiecare dată uita totul” (Platon, *Republica*, 621 a).

care interiorul se revarsă în exterior, devenind acum de necuprins, și în care lumea însăși rămâne exterioară. Sufletul „mutat” din această lume, asumându-și o altă interioritate, deschisă de taina schimbării la față, intră în lumina adevăratei vieți.³²

Hasdeu remarcă faptul că, adăugându-se vectorilor fundamentali ai doctrinei bogomilice amintiți mai sus, „metamorfozele cată să fi jucat și ele un rol însemnat în poezia poporană a albigenzilor, de vreme ce ei credeau în metempsicoză. Toate acestea se aplică deopotrivă bine la celelalte secte creștine dualistice”.³³ Prin urmare, transformarea de care vorbeam decurge conform parcursului metempsihozei, ca în toate doctrinele dualiste care se revendică din trunchiul comun al Gnozei. Hasdeu dă drept exemplu așa-numita „baladă a metamorfozelor” (*Cucul și turturica*), text ce ar avea la bază un mit existent la sectele dualiste medievale. Iată legenda citată: „Satan, după ce zidise lumea cea materială, vroia cu orice preț să facă pe om. Corpul a ieșit cum a ieșit, dar nu se mișca, lipsind sufletul. Atunci demonul s-a decis a fura din cer un înger, pentru ca să-l bage în corpul cel ne-nsuflețit al omului”. După care urmează scenariul binecunoscut al seducției.³⁴ Așa cum se poate lesne remarca, textul în cauză nu se referă la ieșirea sufletului

³² Aceeași „textură” bogomilică menționată de Hasdeu prezintă darurile și frumusețea celor drepti la ziua Judecării: „Lumina-va fața lor ca stelele în cer. Unii vor fi luminați, alții și mai luminați (...); unora le va fi fața ca lumina lunii, alții ca lumina zilei...” (în *loc. cit.*, p. 329).

³³ „Între albigenzi și bogomili – continuă el – nu era aproape nicio diferență pronunțată. Cât pentru pauliciani și mai cu seamă manihei, ne ajunge a aduce aminte imaginațiunea orientală și contactul lor direct cu zoroastrismul” (*op. cit.*, p. 399).

³⁴ *Ibidem*. Pasajul citat apare în textul apocrif de origine bogomilică *Interrogatio Johannis*, în legătură cu cei doi îngeri pe care Lucifer îi face să intre în corpul lui Adam și în cel al Evei, corpuri pe care el însuși le-a modelat din noroiul pământului. „Îngerii plânseră îndelung văzându-se acoperiți cu acest înveliș muritor în forme divizate”, umiliți de condiția bipartiției sexuale, despărțiți de rădăcinile lor cerești, nevoiți să îndeplinească lucrarea cărnii (*apud* Dana Shishmanian, *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, în *op. cit.*, p. 480).

din trup, ci la modul în care el e făcut să intre într-un trup prefabricat dar neterminat, ca atare inferior, pe care e obligat să-l însuflețească. Este firesc ca un astfel de suflet angelic, închis în corpul materiei demonice, să caute să iasă din el, căci nu viața pe care o insuflă acestuia e semnificativă, ci propria lui viață pe care trebuie să o elibereze. De aici și antisomatismul declarat al doctrinelor ce subîntind astfel de mituri dualiste.³⁵ Potrivit lui Hasdeu, „această legendă circula atunci între sectele dualistice, (...), cu diferite variațiuni, cari însă toate aveau în vedere de a lămuri în ce mod Satan, prin perfidie, a izbutit a da corpului uman, fabricat de către dânsul, sufletul vieții, emanat de la Dumnezeu”; mai mult, cu referire la balada amintită mai sus: „din Persia, fie mai direct prin manihei sau prin pauliciani, fie mai indirect prin bogomili, această baladă a străbătut în România”.³⁶

³⁵ Inclusiv în gnosticismul creștin al lui J. Böhme, în viziunea căruia, spune Pierre Deghaye, „Adam a fost creat având două corpuri. Unul este corpul de lumină, imagine desăvârșită a formei omenesti închipuite din veșnicie de către Întelepciune (...). Celălalt este corpul de întuneric, după chipul spiritului acestei lumi” („La Sagesse dans l'œuvre de Jakob Böhme”, în *Cahiers de l'Hermétisme: Sophia ou l'Âme du Monde*, Albin Michel, Paris, 1983, p. 181). După Böhme, „vechea casă a lui Dumnezeu sau vechiul trup” este „o casă a întunericului și a morții”, în timp ce acest corp renăscut, „cu forma potrivită unui trup în care viața să guverneze după modul și felul divin”, este „un nou trup, care să dăinuiască veșnic în sfințenie și puritate” (*Aurora sau răsăritul care se întrezărește*, Ed. Științifică, București, 1993, p. 383). În urma încălcării interdicției divine, corpul celest (de lumină) se întunecă și se ascunde; dimpotrivă, corpul pământesc (de întuneric) iese în lumina lumii. Conform acestei antropologii de extracție gnostică (identică, în această privință, cu una din tezele platoniciene), „cu cât este mai fizică o ființă, cu atât este mai puțin esențială”, lumea materială (inclusiv corpul uman) fiind marcată de negativitate (cf. I.P. Culianu, *Arborele gnozei*, Ed. Nemira, București, 1998, p. 122). Matricea corporală (*anti-typos*) nu se opune doar sufletului (*typos*), ci și corpului celest. În plus, lumea clar-obscură devine spațiu al exilului, dispariție ori catabază din care eliberarea constă în convertirea anabazică a corpului muritor în trup viu. Se explică astfel îndârjirea împotriva unui corp-obstacol a cărui materialitate opacă ecranează trupul sau corpul de lumină.

³⁶ CB, pp. 400, 401.

În acest context, Hasdeu îl evocă pe Neagoe Basarab, „acest Marc-Aureliu al Țărei Românești, principe, artist și filosof”,³⁷ ale cărui *Învățăături către fiul său Theodosie* ar conține un filon de extracție bogomilică, mai ales ultimul capitol invocat de Hasdeu („Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la ieșirea sufletului său”), unde cărturarul vorbește despre trecerea sufletului „prin vămile cele înfricoșate” și „prin vămile cele nefățarnice”. Hasdeu face referire la o problemă ce apare în două texte apocrife bogomilice pe care le amintește (*Pseudo-apocalipsa lui Ioan* și *Apocalipsa lui Pavel*), și anume la ceea ce el numește „programa cea psihică”,³⁸ adică sufletul omenesc la ieșirea din corp și după această ieșire. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, dacă temele bogomilice au pătruns în România prin filiera literaturii populare, înseamnă că textul lui Neagoe este rodul împletirii a două direcții ireconciliabile, credințele și miturile ce alcătuiesc așa-numita literatură populară și corpusul doctrinar creștin ce hrănește gândirea teologică bizantină. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât credințele populare amintite nu sunt la rândul lor creații pure ci, recepționând influențe aluvionate din toate zărilor spiritului, ele se prezintă drept un mare mozaic ce provoacă exegeza, solicitând noi și noi orizonturi interpretative. Hasdeu însuși e conștient de acest lucru atunci când afirmă că „sub raportul credințelor poporane în genere, orice unilateralitate e periculoasă. Zecimi de secoli și zecimi de neamuri concurg adesea, mai mult sau mai puțin, la formațiunea unei singure asemenea credințe. În acest mod, o explicațiune este metodică numai atunci când lasă cu rezervă câte o porțiță deschisă pentru alte explicațiuni ulterioare subordonate”.³⁹ O astfel de concurgere vizează și propria noastră interpretare, cu privire la tipul de dualism funcțional în *Învățăturile* domnitorului, și putem de pe acum

³⁷ *Cugetări în ora morții*, în CB, p. 316.

³⁸ *Ibidem*, p. 322.

³⁹ *Ibidem* - 107

subscrie la mărturisirea lui Hasdeu, deși concluziile la care vom ajunge vor fi diferite: „dacă textul nostru – spune el – n-ar avea alt merit decât acela de a ne aduce indirectamente la Neagoe Basarab (...) și tot încă ar fi mult”.⁴⁰ Prilej nimerit pentru o ultimă contextualizare.

3. Asomatism *versus* trup îmbrăcat în nemurire

Reducție fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanțului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconștientului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creațiile culturale românești, atât pe latura spiritualității creștine, cât și pe cea a sensibilității estetice, așa cum se întâmplă cu *Învățăturile* lui Neagoe Basarab.⁴¹ Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcțional în sensul împletirii a două tendințe, *aulică* și *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale și populare ori hieratice și dinamice, aceste tendințe îmbină în esență religiosul și laicul ce dau încă seama de autoritatea modelului originar. Trebuie subliniat însă, în termenii teoriei efectului estetic propusă de W. Iser, că repertoriul textului (*i.e.* ideologia dominantă), ce se impune inițial ca temă de prim-plan, e împins în fundal de o temă concurențială (*i.e.* interferențele literaturii populare), devenind orizontul unui context nou. Recontextualizarea, prin mobilitatea continuă a raportului temă – orizont, îl determină pe exeget să privească textul drept un palimpsest ce lasă să se întrevadă această subtilă întrețesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creștine, se alătură lumii fermecate a « romanelor » populare, concretizându-se astfel dualismul esențial, acela dintre aulic și popular,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 322.

⁴¹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, București, 1971. Citatele fără altă mențiune aparțin acestei ediții.

sacral și terestru, hieratic și dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanțului milenar”.⁴² Înseamnă că *unitatea* operei nu e dată atât de însumarea celor două teme puse cap la cap, ci de un dublu raport de întrepătrundere: laicizarea gândirii teologice, respectiv participarea activă a sensibilității laice la problematica religioasă. O netă opoziție fiind practic imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învățătura creștină origenistă și evagriană. Dar nici în această situație – așa cum vom nuanța mai jos – nu am putea susține că „antropocentrismul *Învățăturilor* este datorat mai mult interpretării teologice a lumii decât procesului de laicizare a gândirii”.⁴³ Dacă neoplatonismul se transformă într-un sistem religios (prin ceea ce s-a numit creștinarea ele-nismului), problematica omului cunoaște și ea o concomitentă mutație de orizont, de la antropocentrism spre o antropologie teocentrică ce vizează îndumnezeirea omului. „Iar această *theosis* – precizează J. Meyendorff – este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal”.⁴⁴ Pe de altă parte, repostularea de către isihasm a dublei naturi hristice și, prin aceasta, a posibilității de îndumnezeire a omului elimină căutarea rațională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor” aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam și, implicit, împotriva „învățăturii de afară”).

În partea întâi a *Învățăturilor* sale, Neagoe impune atenției „dumnezeieștile taine ale lui Cristos, care cu adevărat sântu trupul și sângele fiului lui Dumnezeu”, taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziți „au urcat firea noastră cea omenească mai

⁴² Mircea Muthu, *Balcanismul literar românesc*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj, 2002, p. 35.

⁴³ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴ Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M. al B.O.R., București, 1996, p. 11.

deasupra decât toate puterile cele cerești”. Adevărata piatră de încercare în deslușirea contextului bizantin ce hrănește meditațiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică și isihastă – în spiritul Sf. Simeon Noul Teolog, spre exemplu, pentru care seria *theos – psyché – soma* constituie un tot unitar.⁴⁵ Dacă „Dumnezeu fu în ceriu și nu pe pământu și într-amândoaă desăvârșit”, aceeași desăvârșire este întipărită prin har în natura omenească: „Așijderea au tocmît și firea ființii noastre ceii omenești și ne-au dat minte și cuvântu și suflet *îmbrăcate* (s.n.) în trup”. Să reținem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificații se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părțile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcției lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire și pieire, ci spre curăție și păzire: „de te vei nevoi să-ți păzești trupul (...), cu curăție (...), tu te vei face de vei fi și *cu trupul, și cu sufletul* (s.n.) biserică Duhului Sfânt”.⁴⁶ În bună tradiție isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul și se face cu totul foc în sufletul său, împărtășind și trupului strălucirea sa (...) și sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet”, „omul creat de Dumnezeu după chipul Său și învrednicit să fie dumnezeu este Dumnezeu, *suflet și trup*” (s.n.).⁴⁷ „Ruga curată” de care vorbește Neagoe, rostită „și cu trup, și cu suflet”, este cea a omului „curat cu inima și cu sufletul”,

⁴⁵ Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 257.

⁴⁶ În textul „bogomilic” citat de Hasdeu, acest aspect apare expus în termeni identici: „fericit cel ce-și poartă trupul în curăție, iară cu inima roagă pe Dumnezeu, că Duhul Sfânt pe acela odihnește și scaunul lui Hs. într-inima aceluia este! că acel trup se cheamă biserică” (CB, p. 335). Așa cum e prezentată aici, condiția trupească pune în cumpănă pretinsul asomatism definitoriu pentru gnozele dualiste.

⁴⁷ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 256, 257.

curățit de păcate,⁴⁸ ale cărui nevoi nu sunt decât avuțiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie”: „Căci unde iaste avuția voastră, acolo va fi și inima voastră”, citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evanghelie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o țesut Dumnezeu”, Neagoe reia un loc de referință central în teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebește între cămașa interioară, cea a virtuților sau firea celor netrupești și spirituale („cugetarea noastră potrivită și adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Cristos”), și cămașa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă”, „creațiunea văzută”, ruptă la răstignire).⁴⁹ La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete și să bage seama de haina cea sufletească”, pentru că „nici de un folos nu vă sunt hainele cele lucii de pre denafară, ci cele denlăuntru”. „Cămașa spurcată de pe trup” (*Iuda* 1, 23) este cămașa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămașa mânjită este viața întinată de multele greșeli ale patimilor trupului”, spune și Sf. Maxim.⁵⁰ Dimpotrivă, „cămașa curată este a neștricăciunii” sufletului care nu poate fi împărțit; doar trupul poate fi veșmânt desfăcut și răstignit.⁵¹

⁴⁸ „Inima curată, spune André Scrima, este inima care a depășit ceea ce, în chiar ființa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existențial, ontologic. (...) Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, așadar, pe Dumnezeu” (*Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 72, 73).

⁴⁹ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 47.

⁵⁰ *Ibidem*, 12, în ed. cit., p. 62.

⁵¹ Cf. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed. cit., p. 48. Așa cum, la răstignire, cămașa lui Isus, „era fără cusătură, de sus țesută în întregime”, cu neputință de sfâșiat (*Ioan* 19, 23-24). Ea reprezintă – după Sf. Ciprian al Cartaginei – „unitatea care vine de sus, adică de la cer și de la Tatăl”, de care cel care o primește nu se poate despărți în veci (*De unitate Ecclesiae catholicae*, 7).

Punându-și o problemă asemănătoare, Platon pornește de la aceleași premise, dar soluția este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-și ocroti sufletul, moșindu-i înfîrîparea, supraveghindu-i înariparea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este „să aveți grijă de voi înșivă”.⁵² Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înșine?”⁵³ Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului și anume prin despuierea sufletului de trup, căci „toate din suflet sunt vizibile după ce el a fost despuiat de trup”.⁵⁴ În *Charmides*, Socrate propune o astfel de „anatomie” inițiatrică: „să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul și să i-l privim *înaintea* (s.n.) trupului”,⁵⁵ ceea ce înseamnă că doar trupul aparține acestei lumi, pe când sufletul este vegheat de dincolo. A privi sufletul *înaintea* trupului echivalează, în acest context, cu a beneficia de vederea transcendentului într-un „înainte” real care e totodată un „în sus” imaginal (în conformitate și cu aprecierile noastre din primul excurs).⁵⁶ Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor și cu accesul la „câmpia adevărului”.⁵⁷

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenția enorma diferență față de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe.⁵⁸ Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului

⁵² Platon, *Phaidon*, 115 b.

⁵³ *Alcibiade*, 132 b.

⁵⁴ *Gorgias*, 524 d.

⁵⁵ *Charmides*, 154 b.

⁵⁶ Înțelepciunea de jos este „pământească, trupească”, pe când „înțelepciunea cea de sus întâi este curată, apoi pașnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă și de roade bune, neîndoielnică și nefățarnică” (*Iacov* 3, 15-17).

⁵⁷ Cf. *Phaidon*, 248 c.

⁵⁸ „Nu există nicio altă doctrină – observă J. Meyendorff – care să fi făcut mai multe ravagii în pietatea creștină ca dualismul platonice, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existență supramaterială” (*Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 139).

de trup) înseamnă renaștere și izbăvire, pentru doctrina creștină – spune Neagoe – „îmbrăcarea iaste viața”, adică în-truparea, sălășluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Și numai de te-ai putea dăschide ușa minții să vezi cugetele și sufletele lor și împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumusețea sufletelor lor și lumina și strălucirea hainelor, care strălucesc mai luminos decât fulgerul”. Prin urmare, nu dezbrăcarea sufletului de trup (ceea ce asigură doar sufletului nemurirea), ci dezbrăcarea trupului de patimi, de care vorbește Sf. Simeon.⁵⁹ Nu „om îmbrăcat în haine moi”, căci „viața e mai mult decât hrana și trupul decât îmbrăcămintea” (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaște „cum e răstignit și dezbrăcat Domnul în noi”,⁶⁰ care înțelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscum-părat și înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui și va viețui cu acela ce să potrivește întru toate trupului său”.⁶¹

⁵⁹ Cf. *Cateheza* 9 (303-367). „Cum să fi luat ființa muritoare veșmântul nemuririi altfel decât dezbrăcându-se de haina morții?”, întreabă Nicolaus Cusanus. „Ca și cum s-ar fi înveșmântat în divinitate și ar fi luat chipul ei” (*De docta ignorantia*, III, 7, Ed. Polirom, Iași, 2008, pp. 427, 429).

⁶⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p. 218.

⁶¹ Distingând între cele trei nașteri (trupească, sufletească și mântuitoare), Antim Ivireanul consideră și el că „trupul iaste veșmânt sufletului”, trup al păcatului dobândit în cursul primei nașteri, „întunecate”, trup de care trebuie să ne dezbrăcăm ca de „o haină veche și strică”. „La nașterea a treia, carea iaste mântuitoare, să naște sufletul omului și iase dintru întunecatul și tina trupului, ca dintr-o pușcărie întunecată și merge să vază lumina cea strălucitoare și slava cea fericită a vieții cei de pururea. (...) Această naștere, a treia, iaste cu mult mai bună și mai de folos decât celialalte, pentru căci nașterea cea trupească să numește naștere întunecată, iar nașterea cea duhovnicească, a sfântului botez, se numește luminată. (...) Iar a treia naștere, a morții, care iaste mântuitoare, iaste fără de greșală și fără de primejdie la omul cel credincios și drept, căci nu poate să mai păcătuiască după moarte”. Chiar dacă se întrevade aici o reminiscență platoniciană încă activă (tema trupului închisoare), Antim scoate în evidență necesitatea morții primului trup (al păcatului) pentru ca al doilea trup, cel nemuritor (duhovnicesc), să poată învia împreună cu sufletul curat: „să moară și să se strice acest trup al păcatului și să învieze la înviarea cea de obște alt trup, duhovnicesc, fără de stricăciune

Capitolul imediat următor din *Învățăături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam și a lui Ioasaf*, text despre care Hasdeu spune că e „o carte poporană foarte răspândită peste toată Europa, unde au patronat-o deopotrivă ereticii și biserica ortodoxă”,⁶² prin eretici făcându-se referire – așa cum am menționat – în special la bogomili. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceluiași teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puțin pe abstracțiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, și mai mult pe aspecte de viață pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai ușor înțelegerii. Tema veșmintelor (a îmbrăcării și a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate și interioritate, ca și cu rolul pe care îl joacă trupul, atât în relație cu sufletul, cu mintea și cu inima, cât și cu privire la componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariția oamenilor „îmbrăcați în haine sparte și întinate”, „că li să topise trupurile și să veștejise”, în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe și frumoase” al celor „îmbrăcați în rușine”, stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilității mundane nu apare decât pentru a eclipsa lumina vieții harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoși, nevăzuți pentru lume.⁶³ Dimpotrivă, ceea ce nu apare vederii, dar se dă în vederea ochilor lăuntrici, e haina inaparentă, nevăzută în lume, strălucind doar pe ecranul lumii cernite.⁶⁴ „Cu ochii cei dinlăuntru să vedeți cele dinlăuntru”, îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înțelegerii mele curățirea sufletelor

și fără de moarte. (...) Dintr-această naștere s-au născut astăzi și sufletul cel curat al acestui fericit frate (cutarele) ce au murit” (*Didahii*, Ed. Minerva, București, 1983, pp. 163, 173, 175).

⁶² *Migrațiunile postume ale sufletului*, în *CB*, p. 494.

⁶³ „A fi cunoscut de Dumnezeu înseamnă a nu fi cunoscut de oameni” (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 134).

⁶⁴ Cf. *Iacov* 2, 2-5, cu referire la diferența dintre „haina strălucită” și „haina murdară”, cei aleși fiind „cei ce sunt săraci în ochii lumii, dar bogați în credință”.

lor și a lor strălucire”. Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăși se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorității, în această secularizare efectivă a mundaneității. „A privi trupește”, cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsa vedere a exteriorității aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiale rele, slabe și proaste” înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte cătră cele denafară” și „a păzi (...) haina care i-o au curățit cu neputrejune și curată și nestricată”. Căci „chipurile cele denafară” sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însuflețește, înșelătoare reflexe ale lumii trecătoare.⁶⁵ „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoiește din zi în zi” (2 Cor. 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămașa virtuților”, care în teologia bizantină desemnează lumina harică, strălucirea teofanică, „îmbrăcarea slavei”, după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârșiți, spune că ei „se îmbracă (Ga. 3, 27) cu tot trupul și în întregime în Lumina, Care este Însuși Cristos Dumnezeu, și se văd pe ei înșiși împodobiți cu o slavă negrăită și cu un veșmânt dumnezeiesc strălucitor”.⁶⁶ Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcați-vă cu toate armele lui Dumnezeu”, Efes. 6, 11) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualității religioase, infuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbește despre „tocmirea trupului” din patru stihii care se vor risipi dacă trupul nu va fi purtat cum se cade, Neagoe nu numai că ilustrează, din

⁶⁵ În acest context, am putea duce mai departe observația lui E. Papu cu referire la distincția stilistică între elocția obișnuită („vorbe proaste”) și elocția subtilă, cu caracter abscons și obscur, identificată în adresarea domnitorului „nu cu cuvinte de taină și cu vorbe care sunt ascunse, ci cu vorbe proaste” (*Din clasicii noștri*, în Edgar Papu, *Lumini perene*, Ed. Eminescu, București, 1989, p. 229). Dincolo de aspectul pur retoric, vorbele „proaste” traduc, la nivelul limbajului descoperit, aceeași inadecvare la codul aparenței mundane ca și obialele „proaste”, în contrast cu vorbele „de taină”, ascunse în adevărul lăuntric al mesajului acoperit.

⁶⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 215.

perspectiva alegorismului literaturii populare, soteriologia imperativă paulină, conform căreia „trebuie ca acest trup stricacios să se îmbrace în nestricăciune și acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire” (1 Cor. 15, 53), dar el reia o temă dogmatică dezbătută și explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colțuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplația naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd”.⁶⁷ „Haina din afară”, adaugă sfântul bizantin, „este lumea sensibilă, împărțită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Isus, în patru bucăți, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul”.⁶⁸ Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase” al lumii, creația văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâșiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esența ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită și nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuși. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară”, exterioritate a aparenței vizibilului care trebuie să se „topească” și să se „veștejească”, astfel încât să nu mai fie văzut, să treacă împreună cu lumea în adevărata sa stare, aceea a nimicului, a inaparențului care nu sare în ochi și peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se șterge și se golește de orice urmă a vizibilității, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, fiindcă, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaș nici altă casă mai dragă decât trupul omului”. Doar săracit, despuiat și gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt” (1 Cor. 6, 19), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dimpreună cu trupurile”,⁶⁹ lucrarea harică fiind „întru

⁶⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 238.

⁶⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în ed. cit., p. 47.

⁶⁹ „Omul este constituit ca ființă unitară din trup și suflet, iar separarea lor este moartea”, spune N. Cusanus, detașarea de temporalitate. În clipa desprinderii sufletului de trup, adică la momentul morții, sufletul și trupul nu sunt

luminarea și sfințirea sufletelor și a trupurilor”. „Este necesar”, afirmă Sf. Grigorie Palama, „să liniștim acele simțuri care sunt mișcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru”, iar trupul, „când se răzvrătește să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim”.⁷⁰ Dezbrăcat de „hainele cele împărătești” ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru cea ce fac milostenie, și pentru viața lumii aceștia. Din cartea lui Varlaam* află, astfel golit, deșertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile și sufletele curate” înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemișcat pentru păcat”, „străin de dorința cea rea”.⁷¹ Trup deja în comuniune cu sufletul⁷² și cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înțelegere și se odihnește acolo unde nu mai e vreo lucrare a minții. (...) Iar odihna aceea e nemișcarea non-simțirii fericite”.⁷³ Este ceea

laolaltă în același loc și timp, dar rămân „unite întru eternitate” (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit., pp. 429, 431).

⁷⁰ Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei care se liniștesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 233.

⁷¹ Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 63.

⁷² „Sufletul să se sfătuiască cu trupul în ce privește mântuirea comună”, povățuiește Tertulian în *Către martiri* (tratat tradus de pr. prof. Ion Tomescu în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11, nov. 1924, pp. 670-673); apud Mitropolit Nicolae Corneanu, *Actualitatea literaturii vechi creștine*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007, p. 29. Este corpul *înviat* ca trup; nu corpul-*caro* ca vehicul al păcatului, corupt și supus morții, ci trupul-*corpus* care înviază în nestricăciune, moștenind împărăția lui Dumnezeu (*1 Cor.* 15, 50). Dacă învierea se realizează, potrivit lui N. Cusanus, prin „alăturarea unificatoare a sufletului la trup, mai presus de tot ceea ce se petrece în timp”, omul învie – precum Isus – „nu cu corpul de povară (*in corpore gravi*), coruptibil, întunecat, supus patimilor (...), ci cu trupul adevărat (*in corpore vero*), cel de slavă, fără de patimi, viu și nemuritor” (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit., pp. 431, 435). Am reluat distincția esențială între *corp* și *trup* (corpul supratemporal, pentru Cusanus), conform tematizării fenomenologice a lui Michel Henry din *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

⁷³ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 2, 19, în ed. cit., p. 53. Nu spunea Hasdeu, în versurile pe care le-am citat la început, *Căci nu eram nici mort, nici viu /*

ce Neagoe numește „răpaosul trupului”, în opoziție cu trupul care „ostenește”. De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robește”⁷⁴; trupul nu mai face ecran între Dumnezeu și suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topește, devine transparent, un veșmânt străveziu întrețesut cu sufletul care se străvede.⁷⁵ E trupul odihnit și liniștit, dezbrăcat de lume și îmbrăcat „în blândețe și în nemânie, în tăcere și în lipsă și în sărăcie, în curăție și în mintea cea întreagă, întru înțelepciunea cea plecată și în liniște”. Este chiar *bucuria* stării de liniște (*hesychia*), „simțire a minții și luminare a sufletului”, după Sf. Simeon,⁷⁶ *theoria* și *met'hodos* în egală măsură: „lumina cea înțelegătoare” și „calea vieții cei de veci”, cum le numește Neagoe, căci, adaugă el, „niciun lucru bun și adevărat nu iaste între oameni, cându nu se află în lume niciun cuvios și plăcut lui Dumnezeu”. Conform învățăturii palamite, „îndumnezeirea” nu anihilează omenitatea, ci abia ea îl face pe om cu adevărat uman.⁷⁷ „Isihia – precizează Ioan Scărarul – este o neîntreruptă adorare și slujire față de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaș trupesc”.⁷⁸ Este omul *deplin* care „ca și cum ar fi în ceriu și cu bucurie dumnezeiască să bucură și pre Dumnezeu roagă și-l

Simțind o nesimțire, prefigurând aceeași liniștire a tuturor zvonurilor lumii materiale, într-o stare de absolută non-sensibilitate față de ireversibila trecere mundană?

⁷⁴ Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p. 213.

⁷⁵ În același poem hasdeian, trupul se absoarbe în icoana sufletului, *plăpândă, străvezie, elastică, neînchipuit de fină*. Absorbție care e tocmai învierea trupului, descrisă de Sf. Grigorie de Nyssa ca reînchegare a sa sub acțiunea sufletului: „când sufletul trage către sine feluritele elemente împrăștiat, toată împletitura trupului va cuprinde în sine tot ceea ce-i aparține și, prin puterea sufletului, elementele proprii se leagă din nou în vechea alcătuire trupestă”; „această învelitoare corporală, care acum este descompusă prin moarte, iarăși va fi țesută din aceleași elemente, dar nu în această alcătuire grosolană și grea, ci dintr-un țesut mai fin și eteric” (*Despre suflet și înviere*, ed. cit., pp. 56, 75).

⁷⁶ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 15, în ed. cit., p. 386.

⁷⁷ Cf. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, ed. cit., p. 105.

⁷⁸ Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 27 (Migne); P.G. 88: 1097 AB.

cântă cu umilință și cu glas neîncetat, ziua și noaptea”. Dacă, așa cum spune Neagoe, „capul omului cel adevărat iaste sufletul”, iar „mintea întreagă” (ce are rolul de „cap în suflet”, după Sf. Maxim) se pogoară și „umple inimile”, atunci ființa umană unitară – cu trup cu tot – stă „în firea inimii”, se adună toată în „vasele inimilor”. Omul „cu inimă curată și cu minte întreagă” cultivă liniștirea, „locul liniștii”, potrivit Sf. Simeon, fiind posibil datorită unei schimbări de perspectivă, prin mutarea minții de la cele văzute la cele nevăzute. Ceea ce ne transmite „înțelepciunea șarpelui” (din *Pildă cu șarpele*) e tocmai ilustrarea acestei învățături. Dorind să vadă chip de om, „că omul iaste și poartă podoaba lui Dumnezeu”, șarpele nu vrea în schimb să fie văzut de om, „își dă tot trupul spre ucidere și spre zdrobire, iar capul și-l păzește”. Cel ce e teofor (purtând în sine podoaba divină) nu e văzut decât de cel care, la rândul-i, trece nevăzut, păzindu-și sufletul cu prețul jertfirii trupului. Căci trupul jertfit devine trup nevăzut, odihnit în podoaba în care se scurge.

Cât despre o posibilă influență bogomilică a cărei coexistență cu influența isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidență. Iar aceasta, cu toate că, așa cum am văzut, pretinsul bogomilism ce hrănește *Învățăturile* domnitorului, aluvionând dinspre literatura populară, nu se poate proba cu argumente hotărâtoare.⁷⁹ Hasdeu se referă expres la ultimul capitol din cartea lui Neagoe: *Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eșirea sufletului său*, considerându-l o dovadă în sensul

⁷⁹ Și aceasta întrucât, în primul rând, singurele apocrife bogomilice atestate sunt *Interrogatio Johannis* și *Vedenia lui Isaia* (cf. CB, pp. 536-537, n. 113, 115). În al doilea rând, cercetările au stabilit că nu se poate vorbi de o răspândire a bogomilismului în Țările Române. Vorbind despre încercările de interpretare a acestor „legende balcanice ca fiind expresia credințelor bogomilice”, M. Eliade îl amintește pe Dem. Russo care criticase ipoteza lui Hasdeu și arătase precedentele și paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice și mai ales bogomilice (cf. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, p. 99).

răspândirii bogomilismului (și, pe această filieră, a ideilor gnostice) în mentalul epocii.⁸⁰ Or în textul invocat, complexul semnificant al temelor creștine discutate de noi anterior rămâne același, neabătându-se nicio clipă de la nucleul tare al corpus-ului dogmatic interpretat drept canonic de teologia bizantină. Mai mult, o scurtă privire asupra lui va scoate în evidență mai degrabă substratul isihast.

„Că acum eu intraiu în pomenirea morții, că cu totul mă îmbrăcai în grijă”, se tânguie cel aflat în pragul plecării. *Intrarea* pe „calea cea de întristăciune” a stingerii celor lumești înseamnă *îmbrăcarea* în grija mântuirii de iubirea acestei lumi, de neantul morții vii care biruie firea cea slabă, fără de credință. „Numai ce-mi iaste grijă de sufletul meu și cum voi trece prin vămile cele înfricoșate”. *Intrarea* nu garantează întoarcerea spre cele divine, ci doar *trecerea*; pentru a trece nevătămat și curat, sufletul trebuie să se îmbrace în grijă, să se elibereze de cele neziditoare din om, lepădându-se de neantul celor nepăzite și ca atare săditoare de grijă. Grija de lume (*îngrijorarea*) îl înlănțuie de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu, „înșelăciunea aceștii lumi amăgitoare”, cum o numește Neagoe, „această lume mincinoasă”. Dimpotrivă, grija de mântuire (*îngrijirea*) este redobândire a acestui Chip, păzire a lucrării nealterate a harului, puritatea și cultivarea credinței, curăție atât a trupului cât și a sufletului („să vă fie sufletele curate, dinpreună cu trupurile”). „De grija cea dintâi trebuie să scape omul, spune D. Stăniloae, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătımire, a dobândit nepătımirea. Spre eliberarea aceasta țintește purificarea, nu ca să ne elibereze de grija de Dumnezeu”.⁸¹ Astfel încât existența creștină nu înseamnă o fugă de lume (precum în complexul ideatic neoplatonician ori gnostico-bogomilic) – căci stă chiar în esența omului să ființeze în lume –, ci o *distanțare*

⁸⁰ *Cugetări în ora morții*, în CB, p. 316 ș. u.

⁸¹ Dumitru Stăniloae, *Ascetică și mistică creștină sau Teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 104.

ori o *detașare* lăuntrică față de pătimirile lumii și de ciclul manifestării, față de ceea ce am putea numi mundaneitatea lumii,⁸² ca trup al suferinței sau chip trecător al lucrurilor: „priviiam spre lucrurile cele trecătoare și spre slava cea deșartă a lumii (...), iată acum că apuseră, și altă privire dobândii”. Acum, în pragul trecerii spre cele nelumești, lumea apune în propria deșertăciune, iar aceasta conform sensului eshatologic al *apusului*, discutat de noi în primul excurs. În privirea însăși se dezvăluie un nou orizont, o altă lumină, ochiul lăuntric deschizându-se pentru a vedea nevăzutul care i se oferă.⁸³ Or, pentru a putea vedea, sufletul trebuie mai întâi să se desprindă de trup și de trupul lumii, să realizeze o distanță fenomenologică în raport cu ceea ce nu apare prin sine: „sufletul meu acum să dăsparte de la voi”, spune Neagoe, „sufletul meu încă va merge unde-și va fi gătit”, adică „cu dor mare (...) înaripat către Dumnezeu”. Unde-și va fi gătit înseamnă însă intrarea în pregătire, trecerea „prin ușa strâmtării”, pe calea îngustă, abia văzută, a despărțirii dintre trup și suflet. „În strâmtorarea sa” – precum în smerirea lui Manase⁸⁴ – sufletul se smerește

⁸² Când, prin rugăciune concentrată și tensiune spre Divin, „caracterul unitar al minții / inteligenței devine triadic rămânând unitar – subliniază Sf. Grigorie Palama –, atunci ea se unește cu Monada triadică și tearhică, încuind orice intrare a rătăcirii și șezând mai presus de trup, de lume și de stăpânitorul acestei lumi” (*Capitole despre rugăciune și curăția inimii*, în Grigorie Palama, *Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești. Scrieri II*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 250).

⁸³ „La om e ochiu-n suflet, privind ce nu se vede”, spune Hasdeu în poemul *La casa de nebuni*; „sufletul are ochii săi” (*Sic cogito*, ed. cit., p. 85). „Trebuie să facem mintea noastră muntele Thavorului, ca să vie lumina adevărată să o vedem cu ochii cei de gând ai sufletului” (Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 68). Ochiul sufletească – diferit de *oculus carnis*, ochiul trupesc ce trebuie închis – e *oculus mentis*, ochiul contemplației sau al inimii, „interior față de ochiul trupului și exterior față de ochiul lui Dumnezeu” (Hugues de Saint-Victor, „Despre cuvântul lui Dumnezeu”, IV, 2, în *Meditații spirituale*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2005, p. 63).

⁸⁴ *II Paralipomena* 33, 12. „Strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață” (*Matei* 7, 14).

către liniște, îmbrăcat în grija cea bună a mântuirii,⁸⁵ în răgazul trecerii sale nepătimitoare spre binele veșnic: „și veți trece către liniște cu bine și cu blândețe, unde să vor unge trupurile voastre, (...), iar sufletele vor dobândi sufletescul bine cel de veci”. Dar înaintea sufletului care pre-gătește ungerea purificatoare a trupului, „mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor și solește dreptățile sufletului și ale trupului”.⁸⁶ E vorba de „mintea trează”, de „mintea cea bună” căreia îi e dat să păzească în noi ceea ce e mai presus de noi.⁸⁷ Paza minții e astfel „o depănare neconținută a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minții în ea însăși”.⁸⁸ E un moment de supra-convertire sau de întoarcere mântuitoare, de închinare rugătoare, așa cum același Manase își pleacă „genunchii inimii”, rugând bunătatea și mila divină,⁸⁹ și care, spune Neagoe, „numai pentru această întoarcere” a fost izbăvit.⁹⁰

⁸⁵ „Întru strălucire și în mare podoabă Te-ai îmbrăcat; Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină” (Ps. 103, 2); „Purtând totdeauna în trup omorârea lui Isus, pentru ca și viața lui Isus să se arate în trupul nostru. (...) Căci de aceea și suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer. Dacă totuși vom fi găsiți îmbrăcați, iar nu goi. Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiți, de vreme ce dorim să nu scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață” (2 Cor. 4, 10; 5, 2-4).

⁸⁶ Un pasaj dintr-un text „bogomilic” citat de Hasdeu ilustrează tocmai speranța în mântuirea sufletului laolaltă cu cea a trupului: „Avram zice: Doamne, spune-mi, cine ești tu? Arhanghelul zise: eu sunt arhanghelul Mihail, și sunt trimis să iau sufletul tău. Avram zise: Doamne! să fiu dus cu trupul la Domnul, Doamne! Atunci îngerul sui în cer, și cu frică grăi către Domnul. Și-i porunci Domnul să-l ia pe Avram cu trupul” (*Cuvânt despre viața și moartea lui Avram, cum a venit arhanghelul să ia sufletul lui*, în CB, pp. 157-158).

⁸⁷ „Întoarcerea minții / inteligenței la ea însăși este paza de sine însăși, iar urcușul prin sine însăși spre Dumnezeu își lucrează începutul prin rugăciune, însă printr-o rugăciune concentrată”, până când – prin făptuire, cunoaștere și rugăciune contemplativă – se ajunge la „curăția desăvârșită, adevărată și stabilă a inimii și a minții / inteligenței” (Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 250, 252).

⁸⁸ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁹ *Rugăciunea regelui Manase* 11.

⁹⁰ O recapitulare a acestor teme, în mistica athonită, întâlnim într-un pasaj explicit din *Tomul aghioritic*: „Căci dacă se va împărtăși atunci și trupul

Chiar dacă subiectul în chestiune ar putea să pară încă discutabil, un lucru e însă cert: nu se poate vorbi de o influență directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puțin așa cum rezultă din corpus-ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca atare într-un text însuflețit la tot pasul de dogma creștină ortodoxă, așa cum am încercat să arătăm în acest ultim excurs. Dacă luăm totuși în considerare un posibil filon concurențial, el este mai degrabă de natură estetică, irigând structura textuală cu valori și teme ce aparțin literaturii populare. Este și motivul în virtutea căruia – în *Învățăturile* lui Neagoe – retorica isihastă dominantă pare „umanizată” de o tradiție populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, și a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmațiilor nu poate fi depășit decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ținând cont și de observația lui I.P. Culianu cu referire la originea intelectuală și nicidecum populară a bogomilismului.⁹¹ Prin tot ceea ce am spus, nu dorim să punem defel la îndoială creștinismul autentic al lui Hasdeu,⁹² ci doar *sincretismul*, inoperant oricum, care

împreună cu sufletul de bunătățile tainice, se împărtășește și acum, după putere, de harul dăruit în chip tainic și negrăit de Dumnezeu minții curățite, și-și însușește și el cele dumnezeiești, potrivit cu sine. Astfel se preschimbă și se sfințește, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta fiind comună sufletului și trupului, se sfințesc și înclinările, și lucrările trupului. Căci desfăcându-se de bunătățile vieții de aici pentru nădejdea bunătăților viitoare și mișcându-se în chip sănătos prin lipsa de griji, mintea simte, după Sfântul Diadoh, bunătatea dumnezeiască negrăită și transmite și trupului, pe măsura înaintării sale, bunătatea sa. Iar această bucurie ivită în suflet și în trup este o dovadă nemincinoasă a viețuirii nestricăcioase” (în *Filocalia*, 7, ed. cit., p. 417).

⁹¹ Cf. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 257.

⁹² „În esență – spune el –, religia creștină reprezintă o învățătură de cea mai înaltă spiritualitate. Predica ei sfântă constă în renunțarea la trup, viața cu Dumnezeu, adică gândul, cuvântul și fapta cu el. În această învățătură superioară constă taina « victoriei care a supus lumea » (Ioan, V, 4): ea a acționat asupra laturei interioare, spirituale, veșnice a omenirii. Ea a cucerit pe oameni

alătură sub steagul unui esoterism *sui generis* doctrine nu doar convocate din varii zări ale spiritualității umane, ci în esență ireconciliabile.⁹³ Pe de altă parte însă, așa cum observă Mircea Eliade, „s-ar putea încerca, în perspectiva creștinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolului întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare – departe de a considera modalitățile « păgâne » ale sacrului (fetișurile, idolii etc.) drept etape aberante și degenerate ale sentimentului religios al umanității decăzute prin păcat – ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viața religioasă a umanității – viață religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât așteptarea lui Cristos”.⁹⁴

numai pentru a-i face la rândul lor să cucerească latura exterioară, materială, perisabilă” (*Giambattista Vico*, în B.P. Hasdeu, Mapa V, ms. 2, Biblioteca Academiei; *apud* B.P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, pp. 267-268).

⁹³ Un exemplu. Atunci când Hasdeu se referă la taina renașterii în sens creștin (mai exact, a nașterii din nou), el o înțelege prin grila mentală a doctrinei transmigrațiilor sufletului, precum în pasajul următor: „Dar cum se dezvoltă individul? Trecând prin cele trei vârste: copilăria, bărbăția, bătrânețea. Și oare numai atât? adică numai trecând o dată și nimic mai mult? La această întrebare ne răspunde Crist. Într-o sublimă convorbire cu Nicodim, strecurată în Evanghelia lui Ioan, Mântuitorul ne spune că individul nu se poate îmbunătăți altfel decât renăscându-se, renăscându-se mereu din ce în ce mai bun, adică trecând succesiv de mai multe ori prin aceleași vârste din ce în ce mai perfecționate” (*Noi în 1892*, în *Revista nouă*, IV, 1892, în B.P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, ed. cit., p. 118). Considerând că „orice renaștere e un progres, un pas înainte pe calea evoluției” (*ibidem*, p. 119), el răspunde întrebării lui Nicodim („Cum poate omul să se nască, fiind bătrân?”, *Ioan* 3, 4) prin cuvintele lui Isus, dar nu și prin înțelesul lor de taină, conform celor pământești și celor cerești, al nașterii „de sus”, așa cum „este cu oricine e născut din Duhul” (3, 8). În legătură cu „lumea de sus” care se va împlini „prin renașterea duhovnicească a celor ce se nasc în Cristos”, cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 96.

⁹⁴ *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 46, n. 1. Referitor la raportul dintre tradiția filosofică platoniciană și creștinism, Sf. Augustin notează: „cei care se numesc « filosofi », dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinței noastre – și mai ales filosofii platonici –, aceste spuse nu numai că nu sunt de

Ceea ce rămâne din această inedită fenomenologie spiritualistă e tocmai efortul de revalorizare a acestor – să zicem – *hierofanii incomplete*, prolegomene pre-creștine ale Întropării; altfel spus, „zarea dintre arbori” invocată de Hasdeu într-unul din poemele sale,⁹⁵ acel orizont comun, nevăzut, cum ar spune Merleau-Ponty, al intervalului copacilor dintre copaci.

În finalul acestor încercări interpretative, nu putem decât subscrie îndemnul adresat de Hasdeu însuși posibililor săi detractori: „Demonstrați prin știință acolo unde va fi rătăcit știința autorului. Îndreptați prin bunul simț ceea ce bunul simț al autorului va fi putut să nu observe. Examinați cu iubirea de adevăr puncturile în care iubirea de adevăr a autorului nu va fi răzbătut prin toate dificultățile unui nămol de probleme”.⁹⁶

temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei”, „ca pe niște aur sau argint” pe care „le-au scos ca din niște mine ale Providenței” (*De doctrina christiana*, II, 144-145, Ed. Humanitas, București, 2002, pp. 189-191).

⁹⁵ *La casa de nebuni*, în B.P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 128.

⁹⁶ *Istoria critică a românilor* (1875), vol. II, Ed. Minerva, București, 1984, p. 513.

II. Filosofie și poezie

„Prin gândirea analogică și simbolică, prin luminarea de departe a imaginii mediatoare și prin jocul corespondențelor sale, întemeiat pe mii de înlănțuiri de reacții și de asociații străine, în sfârșit, prin grația unui limbaj în care se transmite însăși mișcarea Ființei, poetul își asumă o suprarealitate ce nu poate fi cea a științei. Există oare la om o dialectică mai cutremurătoare, care să angajeze mai mult din ființa lui? Atunci când filosofii înșiși părăsesc pragul metafizicii, poetului îi vine sorocul să îl înlocuiască pe metafizician; deci, poezia și nu filosofia se vedește a fi adevărata « fiică a uimirii », după cum a spus filosoful antic, căruia ea i-a părut, între toate, cea mai suspectă.”

Saint-John Perse, *Poésie*

(2) Paradoxul înfrângerii spirituale

„Filosofia existențială procedează prin negarea valorii existențiale a conceptelor și a categoriilor obiective. Aceasta e o metodă negativă care revine la a « hărțui », pentru a spune astfel, negândibilul prin gândire, la a defini indefinisabilul ca atare, la a situa existența ca transcendentă oricărei cunoașteri. Pentru a lumina existența ea însăși avem două metode: paradoxul și semnul.”

André Scrima

HERMENEUTICĂ EXISTENȚIALĂ

„Pătrundem într-un alt ținut al spiritului și iată că ni se cere mai mult decât să ne lepădăm de grija pentru frumos: ni se cere să lepădăm orice fel de preocupare logică și morală și filosofică”, spune B. Fundoianu într-unul din textele sale despre L. Șestov.

Mereu pe linia de frontieră, de unde se poate scruta în toate zările, hermeneutica existențială deschide semnificațiilor orizonturi noi, pornind nu de la structura de sens încheată în operă, ci de la constelația înțeleșurilor vii, grăitoare în existență, care fac opera cu putință. O operă străluminată dinspre substratul unor subînțeleșuri dinamice, purtând pecetea singularității creatoare. Dacă nu logica, morala ori filosofia ar trebui să preocupe hermeneutica de acest tip, aceasta doar în sensul în care orice demers teoretic, riguros delimitat și desfășurat în sistem, nu pune în lumină decât semantica pe care el însuși o face să vorbească, pierzând ivirea imprevizibilă, nespusă, a noutății sensului. Logica, morala și filosofia se vor întoarce, dar de data aceasta nu ele vor sta drept temei al chestionabilului. Ele sunt cele întrebate și acuzate de existență, trecute prin încercarea paradoxală a acesteia, în-semnate de pulsul neodihnit al lucrurilor, până ce – printr-un îndelung exercițiu de cristalizare – vor străluci ca reflexe conjugate ale libertății

de a fi. Opera e astfel interpretată pornind de la înțelegerea a ceea ce în ea se spune și se mărturisește în mod *real* ca întrebare a viului însuși, dat spre retrăirea răspunzătoare.

„Pe scurt – precizează Fondane în ultimul său text filosofic, apărut postum – orice gândire pe care o preocupă posibilul și imposibilul, sursele și scopurile lucrurilor, realitatea sau irealitatea acestora, binele și răul pe care ele ni le rezervă, este, indiferent de opțiune, o gândire filosofică”. Întrebarea despre realitatea și sensul existenței nu se mai pune acum în limitele cunoașterii, ci în nelimitele – instabile, dinamice, orizontice – ale unei gândiri care gândește din interiorul existenței, în categoriile vieții. Dacă experiența cunoașterii e „sistematic falsă”, gândirea adevărată e „gândirea existenței”. Nu falsa pace a cunoașterii, reductibilă la o gândire clară și distinctă, ci „conflictul, tensiunea, iată ceva *mai adevărat decât falsa unitate*”, spune el în *Fals tratat de estetică*. Subîntinsă de o astfel de înțelegere, arta apare ca „un fenomen al imaginației afective”, iar poezia, pierzându-și intenționalitatea („conștiința a ceea ce este”), se poate afirma în chiar afirmarea miracolului.

Prin urmare, o înțelegere din punctul de vedere al existentului care se confruntă cu încercarea paradoxului, căci ceea ce propune existența – atunci când nu este ea însăși conceptualizată – e vocea unui existent care nu numai că se sustrage oricărui orizont al semnificării care s-ar deschide în propria noastră precomprehensiune, dar sfidează structura discursivității și logica strânsă a cogitabilului, apariția sa fiind eminent de ordinul unei dinamici pulsatorii, discontinue. Vorbind în numele unei afectivități mereu expuse la criza de realitate, el convertește vulnerabilul și catastroficul în afirmare a unui miracol posibil. Ce se dă ca atare unei înțelegeri deconcertate, scurtcircuitate, confruntată cu paradoxul nedefinibil al unui semn nedesăvârșit? Ce urmă a semnificabilului se poate înscrie într-un limbaj sacrificat, dacă însăși conștiința e supusă exigenței neverificabilului și a ireconciliabilului în vreo sinteză dialectică? Limbaj încercat dar, totodată, mântuit de tot ceea

ce excede libertatea posibilului, pe de o parte dislocat din sensurile sale comune, pe de alta convocat în a exprima – la origine – tocmai această trecere, vacuitatea tragică a „nefericirii”. Ce ne așteaptă în acest „alt ținut al spiritului”, unde rețelele de sens ce irigă opera scrisă ne trimit constant înspre izvorul viu al operei trăite?

1. Nimic de făcut sau etica invizibilă*

„Trebuie luptat cu întreaga rațiune contra cuiva care s-ar strădui să desființeze în orice fel cunoașterea, înțelepciunea, intelectul”.¹ În jurul – și împotriva – acestei poziții se structurează textul pe care B. Fondane îl propune ca răspuns la o anchetă lansată de *Cahiers du Sud*.² A proclama stringența luptei împotriva cuiva care atentează la întâietatea ontologică a cunoașterii și a intelectului – așa cum face Platon și după el o întreagă tradiție a gândirii filosofice occidentale – echivalează cu încercarea disperată de a salvagarda puritatea inteligibilului și a-l pune la adăpost de orice parazitare din partea sensibilului. Conform acestei viziuni ierarhizante, superiorul (inteligibilul) ar trebui să existe separat de inferior (sensibilul). Dacă locul inteligibilului e corelația dintre cunoaștere și ființă (în termeni parmenidieni: e totuna a gândi și a fi), gândirea ce îi e expresie nu funcționează cu sens decât despărțită de sensibil, izolată într-o mândră insularitate. „Înțeleptul – spune Aristotel – chiar lăsat singur cu sine, se poate încă dedica contemplației”,³ de vreme ce – adaugă Descartes – corpul e o himeră, iar „ceea ce în

* O variantă a acestui text a apărut cu titlul *Nothing to Do or the Invisible Ethics* în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, nr. 26, 2010, pp. 75-93.

¹ Platon, *Sofistul*, 249 c.

² *L'homme devant l'histoire ou le bruit et la fureur*, în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 441-454; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire suivi de La Philosophie vivante*, Éditions du Rocher, Monaco, 1990, pp. 123-148. Toate citările fără altă mențiune trimit la acest text și la această ediție.

³ Aristotel, *Etica nicomahică*, 1177 a.

mine se numește simțire (...) nu e altceva decât gândire”.⁴ Confruntată cu posibila insurecție a corpului și a sensibilului în general, și pentru a depăși eventualele consecințe nefaste ale unui astfel de impas logic, filosofia raționalistă (clară și distinctă) aruncă în joc argumente dintre cele mai abile, potrivit cărora – menționează Fondane – „ceea ce se întâmplă trebuie înțeles în raport nu doar cu sine însuși ci cu ansamblul; lumea are mai multe drepturi să se înstăpânească asupra Providenței decât indivizii; prin gândire, omul trebuie să ajungă la o astfel de generalitate încât să-i devină indiferent dacă el există sau nu; răul e necesar Binelui, chiar și numai opus acestuia; răul nu există, el e un act privativ, o absență”. Tot atâtea grade ale degradării și marginalizării individualului desemnificat; nu atât o eliminare a lui, cât mai degrabă o absorbție într-o categorie considerată superioară care i-ar imuniza sensul, i-ar smulge ghimpele nefast și l-ar integra într-un tărâm în care să nu mai simtă pământul de sub picioare. Este inversul unui act metonimic căci aici nu partea stă pentru întreg; întregul nu recunoaște partea decât subsumată propriei ordini asimilatoare și nicidecum în parțialitatea ei nesubstituibilă, de excepție. Un mare organism văzut ca *individuum* ce respinge prohibitiv orice *dividuum*. Vorbind de părțile corpului universal, Plotin spune că „unele pier, fiindcă nu pot suporta ordinea universului, așa cum o broască țestoasă prinsă în mijlocul marșului unui mare cortegiu care se mișcă ritmic suferă fiindcă nu se poate sustrage ritmului corului, dar dacă și-ar coordona cu el mișcarea, nu ar suferi nimic din cauza lui”.⁵ E astfel – comentează Fondane acest pasaj – „magistral salvată responsabilitatea lumii inteligibile: Legile nu pot să danseze decât potrivit perfecțiunii și nu trebuie să le pese de nimic altceva; altceva, adică istoria, mulțimea anonimă a broaștelor țestoase, călcate de picioarele dansatorilor”. Pot fi însă istoria și corpul călcate în

⁴ René Descartes, *Méditation deuxième*, în *Discours de la méthode* suivi des *Méditations*, Union Générale d'Éditions, 10 / 18, Paris, 1973, p. 186.

⁵ Plotin, *Enn.* II, 9, 7, în *Enneade* vol. I, Ed. Iri, București, 2003, p. 373.

picioare de legile unei ordini generale indiferente la ce se întâmplă cu ordinea omului?

Filosofia perpetuează fatalmente vechiul conflict „dintre sensibilul care nu se poate manifesta fără un corp (...) și *intellectus separatus* al Stagiritului”.⁶ Dacă sensibilul trebuie să apară într-un corp pentru a simți și a fi simțit, inteligibilul se definește prin ruptura de corporalitate ca de o alteritate ce alterează; corp pasiv gândit – asimilat – de un intelect activ care îl cunoaște respingându-i individualul. De aceea cunoașterea este a intelectului ce iese din pasivitatea sensibilului, o depășește în idee, trecând individualul în universal. „Odată cunoscut, precizează E. Lévinas, individualul este deja de-sensibilizat și raportat, în intuiție, la universal”.⁷ Sensibilul conceptualizat nu mai e proximitate, rană a cuiva care simte, ci conținut de cunoaștere re-simțit inteligibil. Sensibilul (prin extensie: orizontul sensibilității), interpretat pornind de la cunoaștere, se de-corporalizează, devine imagine re-prezentativă, reflectare a adevărului.⁸ Pentru a ieși din această aporie și a rămâne într-un contact intact cu sensibilitatea (laolaltă cu subiectivitatea legată de corporalitate)⁹, sensibilul trebuie scos

⁶ „Sensibilul nu se poate manifesta fără un corp, iar inteligibilul e despărțit de acesta” (Aristotel, *De anima*, I, 4). Despre „excluderea rațională a lumii sensibile” în contextul dualismului arhaic, cf. Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 100-103.

⁷ Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 140.

⁸ „Lucrurile vizibile și corporale pe pământ – precizează Origen – sunt numite reproduceri ale adevăratelor lucruri (*exemplaria verorum*), și nu lucruri adevărate ele însele” (*In Cant. com.* 2), cu toate că, adaugă el, „dacă nimic din ceea ce este perceput prin senzație nu este adevărat, aceasta nu înseamnă că e fals (întrucât [este] ne-adevărat ca senzație), căci mai rămâne și posibilitatea ca sensibilul să aibă o analogie cu inteligibilul și către inteligibil” (*In Io. com.* 1, 24).

⁹ Subiectivitate „întrupată” înțeleasă ca părăsire a subiectului-conștiință-de-sine, care se originează în odihnă sau în certitudinea de sine, inteligibilă și tematizabilă. Subiect-origine înțeles pornind de la întrupare sau subiectivitate ignorantă, dezinteresată de inteligibil: „subiectivitatea reală nu este cea care

din aventura cunoașterii.¹⁰ Dar cunoașterea intelectuală procedează pe de o parte prin separarea de un sensibil pe care și-l pune în față obiectivându-l; pe de altă parte, într-un al doilea moment, îl absoarbe în deja-cunoscutul redus la o relicvă abstractă. Ceea ce era tratat ca separat e acum unit; contradicția amenințătoare e anulată prin tematizare. Ceea ce pare de neînțeles, cu privire la o umanitate de carne și de sânge (și anume felul în care este însuflețit un corp prin gândire) este „un non-sens potrivit inteligibilității sistemului în care însuflețirea nu e înțeleasă decât în termeni de unire și de cuplare”.¹¹ „Din punctul de vedere al inteligibilului – spune Fondane – nu există decât un singur mijloc de a repurta victoria: să-și amintească de faptul că e *despărțit*: singurul lucru în puterea omului e să se dezlege de acest sensibil care nu se poate manifesta fără un corp, să devină *indiferent* la istorie și să se mărginească la desăvârșirea propriului sine, să-l călăuzească spre renunțare, adică spre desființarea contradicției”.

Or corpul sensibilului e corpul însuflețit într-un suflet, raport intim care nu poate fi tematizat ori unit prin sinteză. Dacă va fi tematizat ori sintetizat, ceea ce se arată gândirii ca temă ori sinteză pentru inteligibil este sensibilul trădat, „neinteligibilitatea întrupării, « eu gândesc » separat de întindere, *cogito*-ul despărțit de corp”.¹² Separație ilegală ce nu e decât

știe, (...); ea este cea care există pe plan etic” (Søren Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques*, în Kierkegaard, *L'Existence*, PUF, Paris, 1981, p. 31). Nu se realizează însă pe această cale o separație inversă, a sensibilului-corp de inteligibil?

¹⁰ Este tocmai sarcina filosofiei existenței care, îndreptându-se împotriva intelectualismului filosofiei reflexive, constă „în descoperirea unui psihism ireductibil la cunoaștere. Această opoziție – se întreabă însă Lévinas – a avut oare destulă energie pentru a se putea opune reîntoarcerii modelelor intelectualiste?” (*op. cit.*, p. 172), știut fiind că „rațiunea nu e niciodată mai versatilă decât atunci când ea se pune sub semnul întrebării” (E. Lévinas, „Entretien avec R. Kearny”, 1981, în *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris, 1998, p. 22).

¹¹ E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 169.

¹² *Ibidem*, p. 170.

urma unei separări ca interioritate, în care identitatea – pentru a semnifica – se construiește „prin destituire de sine, destituire ce e întruparea subiectului sau posibilitatea însăși de a da, de a *dăru* semnificația”.¹³ Am putea într-adevăr *dăru* (orice) dacă ne-am lăsa pe mâna unui intelect destrupat (și, în acest sens, manipulator), separat de corp și, prin urmare, incapabil de a se destitui pe sine? Un intelect nu numai decorporalizat ci și neînsuflețit, un *cogito* a cărui reducere radicală îl subminează în însăși posibilitatea sa de a semnifica. Ceea ce e neinteligibil pentru un astfel de *cogito* nu e atât corpul ca atare, ci întruparea, negarea separării, macularea prin apropierea de altul. Doar subiectul destituit, expulzat din sine, care se dă pe sine în propria lepădare, e în măsură să dea și să *dăruiască*, să se mărturisească vulnerabil și expus. Nu ne putem da gândirea, nu ne putem destitui inteligibilitatea care – fiind însuși actul de a da ceva – trădează ceea ce dă sau se substituie dăruului. În schimb, ne putem da trupul în jertfă sau sufletul sau pâinea de la gură, ceea ce nu înseamnă că acționăm sau facem ceva; pur și simplu nu mai semnificăm pentru noi, ci *pentru altul*, hiper- ori para-doxal.

Dar „potrivit întregii tradiții a Occidentului, cunoașterea – ca sete, dar și ca închidere – rămâne norma spiritualului, excluzând transcendența, și din inteligibilitate, și din filosofie”.¹⁴ Prin urmare, întărește Fondane, „răul, iraționalitatea atroce și incompreensibilă nu e neputința noastră de a transforma istoria; dimpotrivă, răul constă în gustul straniu și pasionat pe care îl avem pentru lumea creată, în acele poftă pentru sensibil, în obișnuința noastră demnă de milă de a fi răniți și umiliți de carențele empiriei. Dumnezeu nu ne-a făcut cu adevărat decât

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 205. „Peste tot în filosofia occidentală, în care spiritualul și raționalul constau întotdeauna în cunoaștere, putem vedea această nostalgie a totalității. Ca și cum totalitatea ar fi fost pierdută, iar această pierdere ar fi păcatul spiritului. Atunci viziunea panoramică a realului este adevărul care dă întreaga satisfacție spiritului” (E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1997, p. 70).

un singur dar: inteligibilul despărțit de corp, indiferent la durere și la bucurie; doar desăvârșirea sa deliberată și continuă ne poate duce la îndumnezeirea omului *hic et nunc*". Poziție ce are repercursiuni dintre cele mai nefaste legate de statutul autoritar al imperativului etic, al autarhiei așa-numitei „rațiuni etice”, a cărei funcție reglatoare a fost postulată de Platon.¹⁵ Potrivit lui Fondane, gândirea etică înăbușe gândirea liberă, cu atât mai mult cu cât, începând cu tematizarea platoniciană, cunoașterea rațională nu numai că a aflat în imperativul etic un aliat prețios („rațiunea și legea”, cum spune Platon, adică principiul logosului și al legii interioare), dar această alianță a sădit echivocul în ceea ce privește binele poetic, binele omenesc și Binele etic. „Lupta speculativului, a teoreticului, a eticului împotriva poeziei” generează „acest dispreț al suferinței, al prejudecăților inavuabile, al părții nechibzuite a sufletului nostru, al imaginației (...) : sunt adevăruri ale supra-eului etic, idealist, fără cruțare înarmat pentru distrugerea eului irațional, afectiv, imaginativ, real”.¹⁶ Trebuie precizat însă că Binele platonician nu este (doar) etic, ci metafizic (meta-etice)¹⁷, iar implicarea sa „teoretică” nu e decât un efect al anteriorității *teocentrice* a Ideilor.¹⁸

¹⁵ Cu referire la pasajul din *Republica* 595 a – 608 b (conform argumentului moral, arta imitativă distruge armonia interioară a sufletului), a se vedea rechizitoriul lui Fondane din *Fals tratat de estetică*, trad. de Sorin Mărculescu, în B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, Ed. Minerva, București, 1980, pp. 612-623.

¹⁶ *Fals tratat de estetică*, în ed. cit., pp. 622, 623.

¹⁷ Potrivit lui Teilhard de Chardin, morala și metafizica se prezintă drept cele două fețe ale aceluiași sistem; „o Metafizică se dublează în mod necesar cu o Morală și invers”, ceea ce marchează dependența oricărei morale de întâietatea unui principiu metafizic (*La Morale peut-elle se passer de soubassements métaphysiques avoués ou inavoués?*, 1945, p. 2, n. 1, apud Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963, p. 364).

¹⁸ Postulat care a hrănit întreaga gândire ce se revendică din (neo)platonism. Astfel, pentru Sf. Augustin, Dumnezeu fiind Binele suprem, imuabil și nemuritor, orice natură creată, întrucât provine de la Dumnezeu, este un bine; „tot ceea ce este în mod natural este un bine” (*Despre natura binelui*, I, 19). Dimpotrivă, pentru Spinoza, „privit în propria sa natură, nimic nu va fi numit

Ceea ce trece drept ininteligibil pentru filosofia reflexivă e gustul suspect pentru lumea creată, apetitul pentru sensibil, expunerea la empirie, *corpul* – într-un cuvânt – din care Dumnezeu e exilat. Nu sunt oare toate acestea elementele constitutive ale unei *istorii*? Istorie nu perversă, ci pervertită, a cărei semnificație e răsturnată (și anexată) tocmai pentru a putea fi inteligibilă. „Nu există, pentru Fondane, prestidigitație mai mare în Istoria umană decât această *transmutație a tuturor valorilor*”, ceea ce duce la concluzia (și ea inversată) că deși „nu există nicio urmă de rațiune în istorie”, ea poate fi totuși înțeleasă ca proclamare a unui raport de sens: coincidența între sensul conștiinței și sensul istoriei.¹⁹ Or, constată Ricœur, există un paradox latent în istorie: „noi spunem: *istoria la singular*, pentru că noi ne așteptăm ca un sens uman să unifice și să facă rezonabilă această istorie unică a omenirii; tocmai acest pariu implicit încearcă să-l explice *filosoful raționalist (s.n.)* care scrie o istorie a conștiinței; dar noi spunem de asemenea și oamenii, *oamenii la plural*, și definim istoria drept știința oamenilor trecutului, pentru că ne așteptăm ca persoanele să se ivească ca niște multiple focare de umanitate; tocmai această bănuială o scoate la lumină *filosoful existențial (s.n.)* dedicându-se operelor singulare, unde se reorganizează cosmosul în jurul unui centru excepțional de existență și de gândire”.²⁰ Paradoxal, istoria singulară șterge singularitatea umană, întrucât ea vizează doar fluxul de evenimente ca

perfect sau imperfect”, adevăratul bine fiind doar mijlocul prin care se ajunge la cunoașterea unității sufletului cu Natura. Finalitatea etică a îndreptării intelectului sau Binele suprem constă „în a ajunge să ne bucurăm, dacă este posibil, împreună cu ceilalți de o atare natură” (*Tratatul despre îndreptarea intelectului*, 4-5).

¹⁹ „Claritatea pe care o caut în mine însumi trece printr-o istorie a conștiinței (...). Am nevoie de istorie ca să ies din subiectivitatea mea particulară și să pun la încercare în mine însumi și dincolo de mine însumi *ființa-om*” (Paul Ricœur, *Istorie și adevăr*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 45).

²⁰ *Ibidem*, pp. 50-51.

dezvoltare extensivă a sensului, plecând de la o multiplicitate de focare organizatoare, care sunt chiar evenimentele centrale ce se unifică într-o ordine coerentă, rațională. „Această antinomie a timpului istoric – continuă Ricœur – este secretul ezitării între două « dispoziții » fundamentale ale ființelor omenești față de propria lor istorie: în timp ce lectura istoriei ca proclamare a conștiinței înclină spre un *optimism al ideii* (s.n.), lectura istoriei ca izbucnire a focarelor de conștiință conduce mai degrabă la o *viziune tragică a ambiguității omului* (s.n.)”.²¹ E evident că pentru filosofia raționalistă, condamnată de Fondane, istoria nu are un sens al ei (ea semănând cu „pățania unui nebun povestită de un idiot”); ceea ce îi conferă totuși o semnificativitate comprehensibilă este istoria conștiinței care o supune cunoașterii obiective și pentru care există un progres subsumat unei viziuni melioriste. Concepție care însă pare să anuleze istoria însăși în ceea ce are ea uman (căci, în ultimă instanță, e vorba de o istorie *a omului*), pentru a păstra doar un șir de fapte și evenimente.²² Dimpotrivă, și aceasta e poziția lui Fondane (ca de altfel a oricărui filosof existențial), semnificativă nu e fascinația unei false obiectivități, a unei istorii fără oameni și valori umane, ci o istorie ce are drept obiect însuși subiectul uman. Nu suprimarea istoriei în sistem, ci însuflețirea ei în om. Viziune însă care, departe de optimismul istoric al unui umanism triumfalist, scoate la lumină ambiguitatea omului, echivocitatea fiecărei istorii umane în parte, micile istorii multiple care subminează conștiința de survol a istoriei

²¹ *Ibidem*, p. 52.

²² Aspect întrevăzut de J.-J. Rousseau, care afirmă că „istoria, în general, e defectuoasă, întrucât nu înregistrează decât fapte sensibile”; „ea arată mai degrabă acțiuni decât oameni” (*Émile*, cartea a IV-a, Flammarion, Paris, 1937, pp. 314-315). „În definitiv, oare istoria – adică faptul că acțiunile au faimă, rodesc, durează – e cea care măsoară pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. (...) Nu istoricitatea unui gest trebuie de fapt căutată, ci *valoarea lui omenească intrinsecă*” (Constantin Noica, *De Caelo*, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 88, 89).

unice. Pentru Fondane, optimismul raționalist ce subîntinde filosofia istoriei (pentru care se face vinovat acel „umanism care, lipsit de pesimism, mizase prea mult pe inteligibilul despărțit și divin, neglijând mai mult decât se cuvenea omul *real*”, un umanism care a *supraestimat* rațiunea, introducând-o în istorie) „stă la originea relelor celor mai importante pe care le acuză lumea modernă”. O rațiune demagogică ce făgăduiește suprimarea contradicțiilor, stabilirea unui echilibru ideal, în care omul să-și afle un loc, într-o istorie care nu e decât „exteriorizarea Spiritului în *timp*”. Pentru aceasta, așa cum s-a văzut, trebuie să renunțe la tot ce, în el, e încă legat de sensibil, de corporal, sursă a oricărei forme de iraționalitate. Paradoxul următorul: a renunța la lume în numele unei Idei care făgăduiește lumea. E un paradox *negativ* care desemnifică existența ca atare: „Am sfârșit prin a crede – adaugă Fondane – că ceea ce este dorit, dar nu ne e la îndemână, e Răul, și că, în schimb, acel lucru cu totul negativ, fără substanță, adică renunțarea, e Binele suprem”.²³ Or „lumea modernă nu a înțeles nimic din această încercare disperată de a face cu putință *conlocuirea omului cu istoria*” (s.n.).²⁴

Poziția lui Fondane ar putea fi situată poate mai bine, în toată complexitatea ei, prin recursul la un scurt text al lui

²³ Despre imposibilitatea *existențială* a suprimării contrariilor de către *cogito* și despre paradoxul *pozitiv* ca desemnare semnificativă a existenței, André Scrima afirmă: „Existența fiind transcendentă gândirii, ea nu se poate exprima în planul gândirii decât prin termeni contradictorii care sunt adevărați doar împreună, dar nu pot să fie împăcați prin niciun artificiu logic: ei nu se conciliază decât în existență. Paradoxul nu este deci o determinare pur negativă; el aduce aminte adevăruri pozitive, dar care *designează* existența mai mult decât o definesc. Ele sunt deja semne” (*Dialectică existențială*, în *Antropologia apofatică*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 298).

²⁴ Încercare întreprinsă de „un umanism care ar concilia rațiunea cu viața. (...) Dar este oare posibil acest umanism? Și, în general, este posibil un «umanism»?”, se întreabă el în *Conștiința nefericită* (Ed. Humanitas, București, 1993, trad. de Andreea Vlădescu, p. 277).

E. Lévinas intitulat *Antiplatonismul filosofiei contemporane a semnificației*,²⁵ text care pune în evidență sincronia opțiunilor lui Fondane (până la un punct) cu pozițiile adoptate în contextul filosofic al epocii, dar și neînțelegerea implicațiilor profunde care ar duce la o așa-zisă depășire a platonismului. Filosofia contemporană a răsturnat întru totul structura platoniciană a lumii, căci pentru ea, spune Lévinas, „inteligibilul nu e de conceput în afara devenirii care îl sugerează”, în ignorarea sensibilului survolat. „Întregul pitoresc al istoriei, toate culturile nu mai sunt obstacole care ne despart de esențial și de Inteligibil, ci căi care ne duc într-acolo.” Nu e vorba doar de o corelație între inteligență și inteligibil, între gândire și limbaj; e mai ales „suprapunere a unei *învecinări* cu un *alături*, o *înrudire* ce unește inteligența și inteligibilul în planul unic al lumii care formează acea « istoricitate fundamentală » de care vorbește Merleau-Ponty”. Am putea vorbi de o „consangvinitate” a inteligenței și a inteligibilului, acesta din urmă fiind situat „în prelungirea întregii existențe concrete a individului” și nu înaintea ei. „Antiplatonismul filosofiei contemporane constă în această subordonare a intelectului față de expresie”, iar pentru ca această re poziționare să fie eficientă, e nevoie de întreaga densitate a istoriei, căci accesul la inteligibil trece prin lumea sensibilă. Deși discordantă, cu privire la conlocuirea omului cu istoria (care e de fapt o înrudire – și nu o separație, în pofida diferenței – între inteligibil și sensibil), concepția lui Fondane se raliază acestei viziuni (antiplatoniciene și, prin extensie, antiraționaliste) într-atât încât ar fi putut subscrie fără ezitare la următorul tablou schițat de Lévinas: „Ar ajunge să arătăm rolul pur operator și provizoriu al omului în desfășurarea și manifestarea unui ansamblu de termeni care *fac sistem*. (...) Nu omul, având o anume vocație proprie, ar fi cel care ar inventa sau ar căuta sau ar poseda adevărul. Adevărul e cel care suscită și ține omul (fără să țină la el), cale pe care

²⁵ „L'Antiplatonisme de la philosophie contemporaine de la signification”, în *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, pp. 30-34.

intră structurile de tip formal ori logico-matematice pentru a se ordona și a se situa conform arhitecturii lor ideale, respingând eșafodajele umane care permiseseră edificarea. (...) Subiectivitatea ar apare în vederea propriei sale dispariții, moment necesar pentru manifestarea structurii Ființei, a Ideii. (...) Am asista la ruinarea mitului omului, scop în sine, ce lasă să apară o ordine nici umană, nici inumană, ordonându-se (...) prin forța propriu-zis rațională a sistemului dialectic sau logico-formal. Ordine non-umană căreia i se potrivește numele – ce e anonimatul însuși – de materie”. Se observă cum contestării și incriminării umanismului optimist, naiv, i se adaugă delimitarea de un antiumanism artificial, pentru care istoricitatea omului nu e decât una de trecere sau chiar a trecerii, în favoarea unei întoarceri la concret, la o subiectivitate vie, în orizontul căreia istoria nu e doar evenimentțială, și nici doar trecere și uitare, ci reactivare, memorie sau retenție. Pornind de la aceste premise, Lévinas subliniază însă o posibilă atitudine diferită, recuperatoare a platonismului, insistând asupra „anteriorității sensului în raport cu semnele culturale”. Iar aceasta întrucât *separarea* lumii inteligibile la Platon e hotărâtă de *precedența* lumii semnificațiilor (în funcție de ordinea atemporală a Ideilor) față de limbajul și cultura care o exprimă. Această lume domină culturile istorice, al căror caracter e provizoriu și naiv. A surprinde în semnificație o situație care precede cultura înseamnă a reveni într-un fel nou la platonism. „Semnificația – inteligibilul – constă pentru ființă în a se arăta în simplitatea sa non-istorică, în nuditatea sa absolut necalificabilă și ireductibilă, în a exista « înainte » istoriei și « înainte » culturii”.²⁶ Platonismul ilustrează afirmarea umanului independent de cultură și istorie. „Faptul că manifestarea

²⁶ Și nu precum în gândirea post-carteziană, în care *sum* e identificat – asumat, absorbit – de *cogito*: „Ceea ce marchează modernitatea – adaugă Lévinas – este faptul că împinge identificarea și apropierea ființei de către cunoaștere până la identificarea ființei și cunoașterii” (*Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 73).

inteligibilă se produce în verticalitatea (*la droiture*) moralității și a Operei măsoară limitele comprehensiunii istorice a lumii și marchează întoarcerea la înțelepciunea greacă.” Ceea ce înseamnă că *înaintea* Istoriei și a Culturii, *înaintea* experienței ca sursă de sens și a prezenței obiective, semnificația se situează într-o Etică a absolutului pre-originar, la care sensibilul mundaneității nu are acces prin sine: „Nici lucrurile, nici lumea percepută, nici lumea științifică nu permit accesul la normele absolutului. Creații culturale, ele sunt cufundate în istorie. Dar normele moralei nu aparțin istoriei și culturii”.²⁷

„Ne aflăm pe pragul religiosului care nu începe, ni se pare – se întreabă Fondane –, decât atunci când istoria încețază, pentru noi, de a avea un sens inteligibil?” Dacă umanismul raționalist nu a vrut să recunoască pe față că istoria își e suficientă sieși, „suntem la antipozii religiosului”, adică ai valorizării realului concret și ai creditării lumii mântuibile. Modernitatea s-a înșelat nu doar în legătură cu respingerea posibilității conlocuirii omului cu o istorie pe măsura omului, ci și „cu privire la creștinism, imputându-i acestuia că descurajează acțiunea și pune cheia istoriei în mâna lui Dumnezeu; nu creștinismul, ci *philosophia perennis* trebuie făcută răspunzătoare pentru această atitudine: transcendentul, în beneficiul căruia omul s-a desprins de lume, nu a fost nicicând Dumnezeu, ci doar inteligibilul, *Nous*”. Falsul transcendent e cel în care a fost exilat Dumnezeul filosofilor, blamat de Pascal, Dumnezeul-Idee, al cărui adevăr nu semnifică, absent din semne și lucrări.

²⁷ „Mi se pare – confirmă Fondane – că tocmai ivirea în lumea modernă a Eticii autonome, a omului kantian conceput sub întruchiparea îngerului, promovat drept « legislator universal », a suscitat în cele din urmă acest val de imoralitate mărturisită.” Afirmație valabilă pentru etica spinozistă, unde, sub conducerea rațiunii, „binele suprem al celor care practică virtutea este să-l cunoască pe Dumnezeu”, accentul fiind pus pe binele *cunoașterii autonome* (cf. Spinoza, *Etica*, IV, prop. XXVIII, XXXVI), iar aceasta spre deosebire de înțelegerea de către Platon a Ideii Binelui „ca fiind cauza cunoașterii și a adevărului” (*Republica* VI, 509 a).

Pentru acest „transcendent”, istoria e lăsată de izbeliște, aruncată în marginalitatea ne semnificativului, sau e ordonată conform rațiunii ori sensului conștiinței care dorește „inteligibilitatea istoriei” și „un trecut reparat”. Or „e cu neputință pentru Istorie, pentru Rațiune să facă într-asa fel încât ceea ce a fost să nu fi fost. (...) Chiar și pentru Dumnezeu ar fi imposibil”. În acest sens, istoria își e suficientă sieși, întrucât exclude reversibilul; evanescența ei e pe măsura incomprehensibilității ei; nu ne întoarcem în istorie pentru a mai *face* ceva, ci doar pentru a-i integra desfășurarea, aparent haotică, în orizontul de claritate al cunoașterii. La urma urmei, așa cum spune Lévinas, putem „să întemeiem religiosul pe o filosofie a unității și a totalității ființei, numită Spirit, să sacrificăm tocmai transcendența în favoarea acestei unități care garantează eficacitatea lui Dumnezeu în lume. (...) Dar alegerea aceasta este singura cu adevărat filosofică?”.²⁸ Lipsită de transcendentul viu, lucrător în lume, istoria ar mai avea cu adevărat un sens, un adevăr care să o lumineze?²⁹ Sensul însă e dublat de mister; împreună ele alcătuiesc limbajul paradoxal al speranței: „Sens: există o unitate de sens; este principiul curajului de a trăi în istorie. Mister: dar acest sens este ascuns; nimeni nu-l poate *spune* (...); trebuie să-l luăm pe riscul nostru, dar pornind de la semne”.³⁰ Este tocmai modul în care procedează lectura creștină a misterului istoriei, ceea ce-i și permite să depășească absurditatea aparentă a acesteia: „faptul că această istorie este traversată de o altă istorie al cărei sens nu îi este inaccesibil, care poate fi înțeleasă. Creștinul este astfel omul care trăiește în ambiguitatea istoriei profane, dar cu tezaurul prețios al unei istorii sfinte”.³¹ Obiect de speranță și de credință,

²⁸ *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 202.

²⁹ „Adevărul e ceea ce trece pe lângă istorie, iar istoria nu bagă de seamă” (Lev Șestov, *Athènes et Jérusalem*, Flammarion, Paris, 1967, p. 338).

³⁰ P. Ricœur, *op. cit.*, p. 107.

³¹ *Ibidem*, pp. 107-108. „Trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat”, spune D. Stăniloae; ca atare, trebuie recunoscută realitatea sfințeniei

sensul istoric e supra-rațional; supranaturalitatea lui e eshatologică.³² De aceea cheia istoriei, de care vorbea Fondane, nu se află în mâna lui Dumnezeu, ci la îndemâna omului căruia îi e *dat* să închidă și să deschidă lumea, lumea de la capătul timpului, sfârșită și înnoită.³³

„Am putea vorbi de Cristos ca prototip al rațiunii, ca erou al Ideii?”, întreabă retoric Fondane. „Care Cristos este cel care, potrivit rațiunii, moare mai bine, cel al lui Matei și al lui Marcu, gemând: « Dumnezeu Meu, Dumnezeu Meu, de ce M-ai părăsit? », ori cel al lui Luca, strigând: « Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul meu » și al lui Ioan, care zice: « Săvârșitu-s-a »?”.³⁴ În această privință, niciun inteligibil nu ar putea

în istorie: „numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără păcat”, astfel încât „istoria se poate trăi în comuniune cu cerul” (*Isus Cristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 310-311). Totuși, conlocuirea cu istoria înseamnă totodată o depășire a acesteia. „Iudaismul se situează întotdeauna la răscrucea credinței și a logicii” (Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 381), iar, potrivit lui Gerhard von Rad (*Théologie de l'Ancien Testament*), singura teologie produsă de Israel este o teologie a istoriei organizată în jurul narațiunii și al profeției. Cu privire la înțelegerea „psihologiei istorice” a iudaismului, cf. Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Ed. Humanitas, București, 1996, pp. 5-7; Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Ed. Polirom, Iași, 2004, pp. 299-303. Să fi generat această tendință, în cazul lui Fondane, încercarea de a ieși din teologia ebraică a istoriei?

³² Vorbind de istoricitatea ființei umane, Rudolf Bultmann precizează că „istoria hotărâtoare nu e istoria lumii (...), ci istoria trăită de fiecare individ. Pentru această istorie, întâlnirea cu Cristos este evenimentul hotărâtor, evenimentul într-adevăr prin care individul începe să existe istoric pentru că începe să existe eshatologic”. Dacă evenimentul eshatologic se produce în istorie, înseamnă că „eshatologia înțeleasă în sensul său autentic creștin nu e termenul viitor al istoriei, ci faptul că istoria este absorbită de eshatologie”, astfel încât „istoria omului ca persoană nu mai poate fi înțeleasă ca o funcție a istoriei lumii, ci se situează dincolo de istoria lumii” (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969, pp. 124, 127, 128).

³³ Perspectivă a credinței care are viziunea unei istorii deschise: „Prin om, se rostește un alt cuvânt, care postulează un fel de sfârșiere ultimă a istoriei, echivalentă cu împlinirea ei ultimă” (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 188).

³⁴ Fondane face referire la *Matei* 27, 46; *Marcu* 15, 34; *Luca* 23, 46; *Ioan* 19, 30.

să ofere cunoașterii un conținut cu adevărat semnificant; *secundum rationem*, moartea e consumată în istorie, ca a oricărui om care pleacă din lume; *secundum fidem*, ceea ce se spune își arată sensul supra-istoric ce zguduie și sfârșește istoria. Părăsirea de Dumnezeu este resimțită de natura umană a lui Cristos, care moare *ca orice om* ce părăsește lumea, părăsit de Cel care i-a dat viață, dar aceasta pentru a face cu puțință încredințarea Vieții, slava naturii izbăvite de păcatul aducător de moarte. Cristos a spus aceste cuvinte „pentru că și-a împropiat persoana noastră. Căci Tatăl nu este Dumnezeu lui Cristos, afară numai dacă, despărțind pe cale abstractă vizibilul de spiritual, s-ar fi așezat în același rând cu noi, și nici n-a fost părăsit vreodată de Dumnezeirea sa”.³⁵ Asumarea totală a condiției omenești muritoare reprezintă, pe ultima ei treaptă, o părăsire din partea lui Dumnezeu, dar nu absența naturii dumnezeiești.³⁶ O părăsire ca o răpire. În clipa din urmă, toate sunt părăsite, omul e lăsat singur cu sine³⁷; *în sine* însă totul se împlinește și se răscumpără, toate se săvârșesc spre desăvârșire, spre arătarea Vieții.³⁸ Moartea hristică răscumpără

³⁵ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 25.

³⁶ „Nu este o absență, este o despărțire. Nu este conștiința unei schisme, ci viziunea activă a unei retrageri” (Paul Claudel, *Un poet privește crucea*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 123).

³⁷ „Rațiunea, de această dată, trebuie să renunțe la locul ei: ea moare în pragul omului *în sfârșit singur*; ea încetează de a mai fi eternă și redevine « istorică », imagine și simbol al Păcatului, și el tot istoric, nu etern. Acesta este momentul suprem în care omul iese, în fine, din istorie”; „*Când totul este pierdut*” (*Conștiința nefericită*, ed. cit., pp. 282, 273).

³⁸ „Știind Isus că toate s-au săvârșit acum, ca să se îplinească Scriptura” (Ioan 19, 28). El „a experiat sfârșirea Sa treptată și totala părăsire de către Dumnezeu” (D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 322), dar rămâne în Dumnezeu în *poșida* părăsirii. „Trupul Lui nu a fost părăsit și nici nu a fost despărțit de Dumnezeirea Lui, (...) nici sufletul Lui nu a fost părăsit în iad”; El „a încununat natura noastră cu slavă și cu cinstea nestricăciunii” (Sf. Ioan Damaschin, *Despre cele două voințe ale lui Cristos*, Ed. Anastasia, București, 2004, p. 471). Revelația e împlinită prin acest act fondator; „când Cristos spune: « Săvârșitu-s-a », el spune că întregul plan preetern al lui Dumnezeu a fost împlinit în ființa lui”

istoria însăși, ca temporalitate ireversibilă a lumii ce curge *rău*,³⁹ moarte ce „rămâne ca o solidarizare în suferință cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gestul suprem al asumării răspunderii pentru alții. Așa încât, moartea rămâne, de fapt, ca un element al structurii actuale a istoriei și cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de ființă istorică”.⁴⁰ Moartea hristică (și plecând de aici, *orice* moarte) e responsabilitate *pentru altul*,⁴¹ ea rămâne în istorie sfârșind-o odată cu lumea pe care o săvârșește. Căci istoria, subliniază Fondane, „nu mai e pe măsura rațiunii noastre, ci pe măsura lui Dumnezeu”; istoria e a lumii, nu a Vieții.

Aspect ce leagă întreaga problematică de paradoxul suprem. Orice experiență cu adevărat religioasă, spune Fondane, ne pune „în fața unui Dumnezeu suferind, mizerabil, neputincios, care moare jalnic pe o cruce de lemn”. Dar „această neputință nu era lașitate, lipsă de curaj și nici chiar de posibilități, ci *eroism*, ca atare neputință triumfătoare, mai puternică decât toate puterile lumii și ale rațiunii”. Prin urmare, nu eroismul emfatic al Ideii, ci acela autentic, aparent neputincios, al lepădării. Cel care acceptă caracterul cruciform – crucial – al Vieții

(André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 239).

³⁹ „Răscumpărând vremea, că zilele rele sunt” (*Efes.* 5, 16).

⁴⁰ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 311. Trebuie amintit că locul din *Marcu* 15, 34, reluând *Ps.* 21, 1, oferă un exemplu hermeneutic privilegiat de reluare a sensului. „Isus, aflat în pragul morții – comentează P. Ricœur – își îmbracă suferința în termenii Psalmului, în interiorul căruia *locuiește*”, expresie a unei teologii a paradoxului „care trezește speranța chiar din adâncul suferinței” (*Cum să înțelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iași, 2002, pp. 237, 252). Hartmut Gese vede în reactualizarea acestui elan psalmic marca unei *teologii apocaliptice*: „în mântuirea omului cucernic smuls morții, se arată domnia eshatologică a lui Dumnezeu” („Psalm 22 und das Neue Testament”, în *Vom Sinai zum Zion. Beiträge zur evangelischen Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974, p. 192).

⁴¹ „El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogățiți” (2 *Cor.* 8, 9). „Un *pentru* complet gratuit, care rupe orice legătură cu interesarea; un *pentru* al fraternității umane în afara oricărui sistem prestabilit” (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 205).

e cel renăscut odată cu Viața: „Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de puterea stăpânitoare Dumnezeiască”.⁴² Supunerea aceasta care consimte la golirea de sine – *smerenia*, căci despre ea e vorba – trece prin suferință, străbate prin rana sângerândă a lumii. În chiar miezul suferinței, îndurarea expune creatura la nedreptate,⁴³ astfel încât suferința să devină un dar al Vieții. E o suferință mântuitoare, goală în puritatea vieții deșărădăcinate, dincolo de care omul nu se mai poate supune decât nimicului.⁴⁴ *Smerenia (humilité)* – afirmă Fondane – e „aceea care constă în a recunoaște că nu avem nicio putere, că însemnăm puțin, atât de puțin încât poate să ne fie teamă fără să roșim, și să tremurăm, și să strigăm, și să chemăm într-ajutor”. Și-atunci, conform modelului hristic, „se poate ca adevăratul eroism (...) să nu fie sacrificiul propriei vieți, ci *mărturisirea înfrângerii spirituale*”.⁴⁵ Dacă nefericirea se află în centrul creștinismului, aceasta pentru că ea este înțeleasă supranatural, potrivit unei metafizici a ascezei.⁴⁶ Faptul că Cristos s-a făcut pentru noi blestem, răscumpărându-ne din

⁴² D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 81. „Ei se temeau de moarte; el a fost pedepsit cu moartea. Ei socoteau crucea drept cel mai nedemn fel de a muri; el a fost crucificat. Lipsindu-se de toate cele care, cât timp doream să le avem, ne făceau să trăim în mod greșit, el le-a micșorat valoarea” (Sf. Augustin, *Despre adevărata religie*, XVI, 31).

⁴³ „Categoriei etice colective pe care o numim nedreptate îi corespunde, într-un alt registru uman, categoria metafizică (...) pe care o numim nefericire” (*Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 9).

⁴⁴ „Căci de se socotește cineva că este ceva, deși nu este nimic, se înșală pe sine însuși” (*Gal.* 6, 3).

⁴⁵ Așa cum, pentru Kierkegaard, „adevăratul cavaler al credinței este un martor, niciodată un stăpân”; „de aceea, orice om care vrea cu adevărat să slujească Adevărul este un martir”; „toată viața lui Cristos a fost suferință; pentru ea a suferit apostolul; pentru ea, martorul adevărului, martirul” (*Crăinte et tremblement; Point de vue explicatif de mon œuvre; L'Instant*, nr. 9, în Kierkegaard, *L'Existence*, ed. cit., pp. 79, 55, 35).

⁴⁶ „Extraordinara măreție a creștinismului vine din faptul că nu caută un remediu supranatural pentru suferință, ci o utilizare supranaturală a suferinței” (Simone Weil, *Greutatea și harul*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 123).

blestemul Legii (*Gal.* 3, 13), reprezintă esența nefericirii care îl lovește pe cel nevinovat. Nicio vină nu atrage vitregia sortii, nicio pată nu întunecă puritatea nepăcătuirii; și totuși, dacă nefericirea survine în chiar miezul aparent inaccesibil al vieții, ea este semnul cel mai sigur că Dumnezeu vrea să fie iubit. Ceea ce i se dăruiește omului nu e altceva decât golul nefericirii, dar în miezul nevăzut al acestuia – în adâncul păcatului putrezit – strălucește Viața renăscută. Omul dăruit cu nefericire nu mai are altă existență decât lipsa resimțită ca evacuare, trecere în anonimat ori părăsire. Un om care, prin punerea sa în nefericirea distanței și a smulgerii din sine,⁴⁷ este golit de umanitatea și de identitatea sa mundană, o creatură fără nume și adresă, o pastă moale, o față ștearsă. Un om „mort”, pregătit pentru *convertire*,⁴⁸ devenit nimic și dis-localat prin nihilizare. A fi „părăsit și sărac” (*Ps.* 24, 17), „pulbere și cenușă” (*Fac.* 18, 27) înseamnă a ști să părăsești totul pentru a te adânci în „prăpastia nimicului”.⁴⁹ Acum nu mai doare decât nimicul, nefericirea sfâșietoare a unei existențe ea însăși absentă, în care nu mai e nimic de iubit decât darul celui Absent.

Înspre această radicală *decreație*⁵⁰ trebuie să ne ducă, potrivit lui Fondane, „gândirea eșecului suferit, amară, dureroasă,

⁴⁷ „Smulge din mine acest corp și acest suflet pentru a le face ale tale, și nu lăsa să subziste în mine, în veșnicie, decât această smulgere însăși” (Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

⁴⁸ „Convertirea este o operație violentă și dureroasă, o smulgere”, spune S. Weil, „un efort al voinței nefericite și oarbe, căci ea e fără lumină”, oarbă prin exces de lumină, detașare și distanțare radicale, pierdere de energie; „Este o moarte. Convertirea e această moarte” (cf. *La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104).

⁴⁹ Thomas de Kempis, *De imitatione Christi*, III, 8, 3. „Ținta tuturor eforturilor e să devenim nimic”; „a fi nimic pentru a fi la locul tău adevărat în întreg” (S. Weil, *Greutatea și harul*, ed. cit., pp. 72, 74).

⁵⁰ A decrea sau a desface în noi creatura înseamnă, pentru S. Weil, „a trece de la creat la increat” (*Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 163). Referitor la această problemă, așa cum apare în scrierile acestei mistice a modernității a cărei gândire e înrudită cu cea a lui Fondane, trimitem la cartea noastră *Spiritul de finețe. Cincisprezece meditații*, Ed. Paideia, București, 2009, capitolul „Paradoxul decreației” (pp. 119-144).

dar care nu vrea încă să dispere, nici să afle o împăcare facilă”. Abia când omul e învins, zdrobit, dezlegat de propria sa umanitate și mundaneitate, atunci „se instituie în suflet un recurs excepțional”. Mărturisirea înfrângerii spirituale – până la limita crucială a nefericirii – îl izbăvește de falsa lui situație centrală, reșezându-l într-o perspectivă teocentrică. Descențrat (și ex-cențrat) pentru a putea fi recentrat, „omul e pătruns de o înfrângere desăvârșită a inimii”,⁵¹ inimă *sus-trasă*, smulsă și mutată în afară, părăsită și răpită. Acum el nu mai are nimic de gândit; existența sa e anterioară gândirii, „o gândire ca existență”, în termenii lui Fondane; „gândire a ceea ce este, experiență internă, unică, secretă, incomunicabilă, solidară cu existența individuală, pentru care ea este ca o secreție și în același timp principiul maturizării interioare”.⁵² Gândire solidară cu existența, totodată conștiință nefericită, afectată – în rana sensibilului – de o existență traumatizată, care suferă „pentru absența pâinii, a muncii, a libertății, a dreptății, dar și pentru prezența ostilă a irealității, a contradicției, a neputinței, a necesității, a morții”.⁵³ O conștiință ștearsă dar vie, cu atât mai vie cu cât se mărturisește mai vulnerabilă, demoralizată, în sensul că nu se supune unor norme sau imperative voluntariste, ci e pătrunsă de Bine fără să-l aleagă.⁵⁴ Conștiință

⁵¹ Thomas de Kempis, *op. cit.*, I, 21, 17.

⁵² *Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 38.

⁵³ *Ibidem*, p. 9. Este condiția paradoxală a acestei conștiințe care se șterge tocmai pentru a se expune și a se lăsa afectată, așa cum mărturisește și S. Weil: „Fericiți cei pentru care nefericirea intrată în carne este nefericirea lumii însăși în epoca lor. Aceia au posibilitatea și funcția de a cunoaște în adevărul ei, să contemple în realitatea ei nefericirea lumii. Este însăși funcția mântuitoare” (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, p. 76).

⁵⁴ Etică a conștiinței de-moralizate care substituie celui „Tu trebuie!” un „Trebuie!” primordial (cf. E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 62). Cu riscul de a forța un contrasens, considerăm că ceea ce Fondane numește „ciudate imperative categorice” se referă la morala rațională vizibilă, afirmativă și normativă, integrabilă în categoriile gândirii. Dar atunci

țesută în jurul unui eu slab și pasiv, ceea ce Lévinas numește *la mauvaise conscience*, conștiința care nu-și face datoria cum *trebuie*, non-intențională și dezinteresată, „o ștergere sau o discreție a prezenței”, „ființă care nu îndrăznește să fie”, „fără vină, dar acuzată”.⁵⁵ Conștiință părăsită sau iremediabil pierdută (a părăsirii și a pierderii absolute)⁵⁶ care, ca și gândirea ce-i e corelativă, nu are *nimic de făcut*. „Atât timp cât mai e încă ceva de făcut – conchide Fondane –, cât mai putem spera să învingem prin propriile forțe și prin acelea ale Ideii, cât timp n-am pierdut încă tot, în mod iremediabil, nu e încă deschis raportul dintre om și Dumnezeu.” Raport care, corect așezat în vederea omului, consfințește adevărul conform căruia eticul și religiosul sunt indisociabili, doar în măsura în care în care nu avem în vedere – așa cum spune Fondane – „o religie și o morală *luminată* de conștiință”, constituite într-un „corpus de doctrine”, căci „religia și morala nu funcționează bine decât în societățile în care nu au fost conștientizate sub formă de concepte”, acolo unde „ideea de bine nici măcar nu a fost

când spune că „un fel de TREBUIE, o etică invizibilă (s.n.) guvernează nu numai actele omenești, ci și viteza luminii și traiectoria stelelor”, putem să o interpretăm ca propunere etică preoriginară, neautoritară sau „slabă”, de dinaintea libertății și a alegerii, ca filosofie primă (în termenii lui Lévinas) ori ca expresie para-doxală a „revelațiilor morții” ce țin de categoriile vieții. Astfel încât unei „morale « închise » a universului i se opune morala « deschisă » a lui Iov” (*Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 267).

⁵⁵ E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, ed. cit., pp. 85-87. „Slăbiciune fără lașitate, precum dogoarea milei”, spune el în *Humanisme de l'autre homme*, ed. cit., p. 11. Cf. și „La mauvaise conscience et l'inexorable”, în E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, pp. 258-265. Sens parțial similar cu cel atribuit de Vl. Jankélévitch, căci *la mauvaise conscience* (spre deosebire de *la conscience mauvaise*), este de fapt conștiința morală, ca manifestare frustrantă a unei insuficiențe identitare, dar și – în măsura în care e lustrație purificatoare – ca revelator existențial, „o limită metempirică”: „în ciuda caracterului ei ambiguu, reaua conștiință, conștiința rușinată de ea însăși, este o exaltare a conștiinței în general” (*La mauvaise conscience*, în Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, Flammarion, Paris, 1998, p. 41).

⁵⁶ Ca și poeziei, omului îi e dat „să piardă în mod absolut conștiința a ceea ce este” (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 683).

elaborată”, iar „sentimentul religios se află în aerul care se respiră”.⁵⁷

Libertatea alegerii între Bine și Rău pe care o propune filosofia (și teologia) rațională nu e „decât dovada absolută că noi nu suntem ființe libere, că nu există nici cea mai mică libertate în categoria realului”.⁵⁸ Departe de activismul facerii de sine, al reflexivității eului ce își dă posibilitățile de inteligibilitate rămânând în morala închisă, libertatea are alt sens, pornind din pasivitatea însăși a umanului, adică întemeindu-se într-un Bine de dinaintea posibilității de a-l alege.⁵⁹ E vorba de o pasivitate radicală, de dincoace de conștiință și de cunoaștere, de dincoace de certitudinea unei gândiri care se sprijină pe cuprinderea lucrurilor. Non-lucrare (sau des-facere) ce nu are unde să se odihnească, a ceva ce precede orice început, pre-original, un început cu care gândirea nu poate începe și până unde vederea nu poate pătrunde. Un ne-ajuns cu gândul și cu vederea, căci neajuns niciodată la prezentul re-prezentării, căruia însă nu i te poți sustrage, orice ai *face*: bunătatea unui Bine imemorial pe care nu îl facem și nu-l cunoaștem,

⁵⁷ *Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 48. Etic și religios neînțeleși ca povară a omului lipsit de libertate, dar nici „moralitatea și religia” prețuite chiar dacă nu am ști că sufletul nostru este veșnic, cum crede Spinoza (*Etica*, V, prop. XLI), ci tocmai în virtutea Binelui veșnic ce îndrumă rectitudinea vieții. „Căci trăiește drept cel care se conduce după regulile dreptului divin” (Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artei la teologie*, 24).

⁵⁸ „Libertatea nu constă în posibilitatea de a alege între bine și rău (...). Ea constă în forța și în puterea de a nu admite răul în lume”, scrie L. Șestov (*Athènes et Jérusalem*, ed. cit., pp. 237-238).

⁵⁹ În termenii lui Fondane, realul ține de categoria etică rigoristă (vizibilă), a alegerii așezate sub imperativul unei libertăți deja constrânse, formale și abstracte, pe când viața face parte din categoria metafizică, a cărei libertate respiră în Binele nevăzut ce precede actul alegerii lui: „Acolo unde există Bine și Rău, există real, există etică; pedeapsa constă exclusiv în expulzarea omului din categoria metafizică, aceea a adevăratei vieți, în tărâmul categoriei etice, aceea a realului” (*Rimbaud golanul*, trad. de Sorin Mărculescu, în B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, ed. cit., p. 501).

dar care ne alege fără s-o știm; „întru El ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii” (*Efes. 1, 4*).⁶⁰ Nu a face binele *în vederea* unui raport mai echitabil cu propriul eu sau cu altul, și nici *cu privire* la un set de valori normative impuse. Binele ne face ca și cum n-ar fi, necunoscut de vreo intenție, nevăzut și nevizat, posibilitate deschisă înaintea oricărei necesități. Binele nu intră într-un raport fecund cu religiosul decât într-un „vid etic”; ca atare „rolul eticii, spune Fondane, nu este cel de a se exercita, ci de a dispărea. (...) Etica nu se mai află în situația de a avea o valoare pozitivă: ea este pur și simplu *suspendată*”.⁶¹ Etică umilită (a smereniei), invizibilă până la transparentă,⁶² în virtutea căreia nu a face binele e primordial, ci a te lăsa făcut de Bine, a te deschide (potrivit moralei „deschise”) acestei pasivități sporitoare⁶³ care îți des-face și îți re-face eul *pentru* altul.⁶⁴ Mărturisirea înfrângerii spirituale, de care vorbea

⁶⁰ „Înainte ca lumea să aibă o întemeiere, prin urmare originea sa, temeiul său se situează la nivelul supra-mundanului” (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre I, PUF, Paris, 1989, p. 167).

⁶¹ *Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 142.

⁶² Când gândesc eticul, conform punctului său de vedere – precizează Kierkegaard –, mă aștept „să văd binele triumfând”, „dar e imposibil să-l reprezint”. El nu are nimic de-a face cu vizibilul, întrucât dorește desprinderea de exterioritatea esteticului și unirea cu sfera religiosului în forul lăuntric al existentului. Eticul nu e astfel decât „o sferă de trecere” dinspre estetic spre religios (*Les stades sur le chemin de la vie*, Lettre au lecteur, § 3, în *L'Existence*, ed. cit., p. 147).

⁶³ Paradox intuit de J.-J. Rousseau atunci când spune – în *Émile*, cartea a IV-a – că „ființa activă ascultă, ființa pasivă comandă”. A fi pasiv înseamnă a urma natura, prin urmare a te situa în ascultarea *activă* a binelui.

⁶⁴ „Omul trebuie să se elibereze de el însuși și de toate lucrurile, trebuie să se reinserizeze în Binele simplu care e Dumnezeu” (Meister Eckhart, *Traité et sermons*, Flammarion, Paris, 1995, p. 221). E un dublu moment aici: al neliibertății (al decreației sau al desfacerii) necesare convertirii; și al libertății datorite (al re-facerii de către Binele care ne-a ales), moment în care suportăm o „modificare” (Maine de Biran). „Suntem liberi – precizează S. Weil în *La source grecque* – după convertire (în timpul ei deja), și nu înainte.” Este modelul preconizat de H. Bergson, conform moralei deschise și religiei dinamice, oferit de „marile figuri care au marcat istoria” și care „compun împreună o cetate

Fondane, e – în termenii lui Lévinas – o mărturisire etică, „o revelație care nu e o cunoaștere”.⁶⁵ Revelația unui Infinit (a unui Bine transcendent) de neegalat, deci de netematizat, a unui nevăzut de dincolo de cunoaștere,⁶⁶ care pune ființa în criză, smulgând-o din mrejele inteligibilului pur. Nu o conștiință de ceva care nu o privește (precum „abstracția regulilor universale ale Legii”), ci conștiință *pentru* ființa al cărei chip se ivește în orizontul non-indiferenței. Dacă „această responsabilitate de *dinaintea* Legii este revelație a lui Dumnezeu”,⁶⁷ ființa responsabilă – răspunzătoare – nu poate privi transcendentul care o privește, căci ea slăvește învăluită în slavă. În acest sens, nicio etică nu vede ochiul lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu „vede în ascuns” (Matei 6, 4). Dincolo de odihna letargică a gândirii satisfăcute, care uzurpă „locul sub soare” al celui-lalt,⁶⁸ eul golit trebuie să revină la *sine* (într-un „pre-originar fapt-de-a-nu-se-odihni-în-sine”), trecând prin nefericire, prin pasivitatea extremă a dezaproprierii, „izgonit ca un străin până și de-acasă, (...) contestat în identitatea și chiar în sărăcia sa”, pururi așternut pe o cale „mai bună decât orice odihnă, decât orice plenitudine a clipei oprite în loc”.⁶⁹ E calea existentului pe care o urmează un altfel de a gândi.

divină în care ne invită să intrăm” (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932, p. 67).

⁶⁵ *Éthique et Infini*, ed. cit., p. 104. „Slava Infinitului se revelează prin ceea ce e capabilă să facă în martor” (*ibidem*, p. 105).

⁶⁶ Pentru Lévinas, ideea Infinitului implică o gândire a Inegalului; nu a inegalității ca atare ci a inegalabilului, a ceva fără egal. În orizont etic, inegalitatea nu e frustrantă, ci marcă inconfundabilă a alterității și diferenței. Dar mărturisirea ei nu este oare ea însăși dovada Inegalabilului? incapabilă să egaleze vreodată Infinitul ce se revelează în martor? să se ridice la nivelul – de neegalat – al aceluia?

⁶⁷ *Éthique et Infini*, ed. cit., p. 111.

⁶⁸ Pascal, *Pensées*, t. I, fr. 60, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1989, p. 90.

⁶⁹ E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., pp. 163, 198.

2. Înțelegerea din punctul de vedere al existentului

„Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă” (*Marcu 2, 27*). Reluând cuvintele evanghelice, Fondane le reintroduce în contextul lor semnificant: „raporturi mediate, exterioare și formale în Lege, raporturi imediate, directe și intime în Credință”.⁷⁰ Context poate prea despicat (și răspicat) în el însuși, întrucât „sfințenia” Legii nu a fost nicicând pusă la îndoială. Atunci când Pascal afirmă că „sâmbăta (*le sabbat*) nu era decât un semn, *Ieșirea* 31, 13, în amintirea ieșirii din Egipt, *Deuteronomul* 5, 15, deci ea nu mai e necesară pentru că Egiptul trebuie uitat”,⁷¹ el subliniază de îndată dublul sens (literal și ascuns) al Legii, care e „realitate sau figură”. Isus Cristos „a îndepărtat pecetea. A sfâșiat vălul și a dezvăluit spiritul”.⁷² Precum orice semn, sâmbăta trimite la ceva mai mult decât litera înțelesului ei, căci *a păzi* odihna semnifică – în sensul său spiritual – a o păstra vie, activă și întinsă spre ceea ce o supradimensionează în mod absolut, supra-semnificatul divin. A o păzi nu înseamnă a o închide și a o interzice schimbării, ci a o face să se depășească prin propriile-i seminte ajunse la rod. Nu e litera moartă (caz în care Legea ar rămâne pecetluită în bezna sterilității),⁷³ ci litera străpunsă și însuflețită de Spirit. Miracol al Vieții ce strălucește în inima Legii dându-i strălucire. Or „miracolele sunt pentru doctrină și nu doctrina pentru miracole”.⁷⁴ Deși Legea se află deasupra

⁷⁰ *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, ed. cit., pp. 8-68. Toate citările fără altă mențiune trimit la acest text și la această ediție.

⁷¹ Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 423, ed. cit., p. 40. Cele două pasaje biblice menționate pun accent pe îndemnul de „a păzi ziua odihnei”, căci ea e un semn păstrător al raportului dintre Dumnezeu și oameni.

⁷² *Ibidem*, t. I, fr. 243, ed. cit., p. 182.

⁷³ Sensul adânc al harului este cel care îl face pe om să iasă din întunericul unei Legi doctrinare (cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 10).

⁷⁴ Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 684, ed. cit., p. 188. „Isus Cristos îl vindecă pe orb și făcu o mulțime de miracole în ziua de sâmbătă, orbindu-i pe farisei care spuneau că trebuie judecate miracolele prin doctrină” (*ibidem*, p. 187). „Sâmbăta însă este odihna de păcat” (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 23).

moralității și a rațiunii universale, ea a fost concepută pentru *a-l sluji* pe om, la fel cum miracolele invocate dau viață doctrinei, iar sâmbăta omenească se desăvârșește în marea zi a odihnei dumnezeiești. Aspect ce stabilește raporturi non-formale și intime între om și Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu în care omul vine să se odihnească nu e nemișcarea interdicției; dimpotrivă, e odihna lui Dumnezeu în om, căci cel care a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit el însuși de osteneală (cf. *Evrei* 4, 9-11): „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (*Matei* 11, 28).⁷⁵ Sâmbăta conform Legii nu e suspendată decât în măsura în care, vâlul ei fiind rupt, ea ajunge să rodească prin acțiunea fecundantă a spiritului ce străpunge sensul literal.⁷⁶ Este un trecut activ mai vechi decât timpul istoric sau un *pentru că* pururi prezent care pune în mișcare prezentul, îl reînnoiește într-o odihnă a Prezenței, creator și pre-venitor *pentru* om, în care acesta să poată primi darul contemplației divine: un trecut de netrecut (cu gândul, cu vederea), care însă întrece orice reprezentare posibilă. Este, pentru Fondane, „spiritul în care Legea poate fi depășită: discipolii au smuls spice în zi de sâmbătă *pentru că* le era foame, Isus a depășit-o *pentru a-l vindeca* pe slăbănog. Legea este sfântă, dar ea a fost făcută *pentru* om; prin urmare, ea poate fi suspendată de îndată ce interesele majore ale omului riscă să fie lezate de ea, mai degrabă decât apărute. Binele omului guvernează nu doar scopul Istoriei, ci și scopurile lui Dumnezeu”.⁷⁷

⁷⁵ Despre acest pasaj, a se vedea amplul comentariu al lui Kierkegaard în *Școala creștinismului*, cap. I, cu privire la semnificația „chemării”.

⁷⁶ Conform celebrei definiții pe care Paul Ricœur o dă simbolului: „Numesc simbol orice structură de semnificație în care un sens direct, primar, literal, desemnează pe deasupra un alt sens indirect, secundar, figurat, care nu poate fi sesizat decât prin intermediul celui dintâi” (*Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 16). E vorba, în contextul discuției noastre, de „semnificația unei desăvârșiri a Legii, care dă naștere unei ființe noi, vii, deconcertante” (R.-L. Bruckberger, în *L’Évangile*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 108).

⁷⁷ Fondane se referă la *Marcu* 2, 1-12, reluând o temă dragă lui Kierkegaard, și anume „dacă vindecarea slăbănogului sau foamea omului trec *înaintea*

Cum se explică acest proces prin care sensul spiritual ce străpunge litera apariției sale este totodată sens existențial, sens al omului renăscut în propria hermeneutică? Ceea ce se revelează este atât sensul în care ceva ajunge la reprezentarea sa aparițională, cât și sensul apariției ca atare, adevărul sensului spiritual. „Lucrurile spirituale, sensul interior – spune Henry Corbin – rămân absolut invizibile până când lucrurile corporale, datele exterioare ale sensului literal sunt ca și moarte”.⁷⁸ „Moartea” sensului literal înseamnă o golire de sine, o vacuitate creată în lipsa oricărei forme exterioare. Nu conținutul dispare, ci „vasul” material care conține, astfel că golirea este o eliberare, o propedeutică a umplerii spirituale. Viața Cuvântului spiritual se află în sensul interior – fiind ea însăși acest Sens – și ea „nu se manifestă decât atunci când sensul literal este ca și cum n-ar fi”.⁷⁹ Dar dispariția literalului nu e decât aparentă, el fiind aparența *prin care* răzbate spiritualul; doar aparența sensului literal – *ca-și-cum-n-ar-fi-ul* lui – face cu putință apariția sensului spiritual: viața ce se manifestă drept *ceea-ce-este*. Prin urmare, pe de o parte, Cuvântul divin – orice cuvânt investit cu sens spiritual – se naște în locul în care sensul său literal moare, născând totodată comprehensiunea celui care îl aude / citește, renăscându-l pe acesta

intereselor Istoriei și celor ale rațiunii universale. Iar toate acestea din *interiorul* filosofiei nu din *afară*”. Cf. Kierkegaard, *Școala creștinismului*, cap. II: Isus e „un învățător care preschimbă exterioritatea în interioritate”, exterioritatea vidă, lipsită de Dumnezeu fiind substituită cu „reculegerea în lumea lăuntrică” (Ed. Adonai, p. 104). „Răsturnarea unei ierarhii care pune legea mai presus de om e cu atât mai importantă cu cât legea în cauză este legea religioasă. Ea apare în toată radicalitatea ei în conflictul deschis cu fariseii. « E îngăduită sau nu vindecarea într-o zi de sabbat? » Întrucât cea care trebuie vindecată este viața, obiectul răsturnării se descoperă în întreaga sa claritate: ceea ce este mai mare decât legea e tocmai viața” (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 24).

⁷⁸ „Herméneutique spirituelle comparée”, în Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 67.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 68.

la o nouă viață. Pe de altă parte, sensul literal, deși evanescent în natura sa pieritoare, este însăși forma de manifestare a Cuvântului. Cuvântul se rostește în sensul său literal, dar ceea ce el rostește se dă ca sens spiritual, ca Viață învăluită, brusc dezvăluită (în același sens trebuie înțelese și cuvintele rostite de Isus, în care lucrează Cuvântul dumnezeiesc al Vieții;⁸⁰ trupul cuvântului moare în duhul dătător de viață, transfigurându-și propria stare, devenind el însuși trup înduhovnicit). Chiar dacă transmutația sensului natural presupune o diafanizare a sa, iluminat până la transparență de duhul ce-l locuiește, trebuie subliniată simultaneitatea sa cu sensul spiritual, a exotericului cu esotericul. De aceea, „orice lucru natural tinde înspre starea sa de *Geistlichkeit*, acea stare de « corp spiritual »”,⁸¹ la fel cum fierul înroșit în foc tinde spre „semnificația sa învăpăiată”, spre strălucirea luminii pe care, la rândul-i, o răspândește.⁸² „Avem de a face cu o hermeneutică spirituală riguroasă, sistematică și foarte complexă, în deplin control al metodei sale și însuflețită de o spiritualitate față de care nu putem rămâne străini, dacă vrem într-adevăr să înțelegem și să facem să se înțeleagă (căci acesta este sensul însuși al cuvântului *hermeneia*, hermeneutică).”⁸³ Proiectul hermeneutic este totodată unul fenomenologic și ontologic, întrucât în modurile înțelegerii (*modi intelligendi*) se exprimă modurile ființării (*modi essendi*). Cu alte cuvinte, modul de a înțelege este chiar modul de a fi. Hermeneutica este ca atare ea însăși un model ontologic; a înțelege sensul spiritual înseamnă a fi mai mult decât îți propune sensul natural, a te înnoi într-un alt

⁸⁰ „Duhul este cel ce dă viață; trupul nu folosește la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh și sunt viață” (Ioan 6, 63).

⁸¹ Henry Corbin, *op. cit.*, p. 72.

⁸² Potrivit lui Nicolae Cabasila, „fierul înroșit în foc ni se arată aievea ca foc iar nu ca fier, deoarece însușirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului” (*Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1997, p. 89).

⁸³ Henry Corbin, *op. cit.*, p. 45.

adevăr care este chiar esența ființei tale. Ceea ce înseamnă că și în acest caz putem desprinde acțiunea eficientă a cercului hermeneutic: un nou *modus intelligendi* ar fi imposibil fără un nou *modus essendi*, la fel cum noul mod de a fi nu e real fără un nou mod de a înțelege. A fi și a înțelege se contopesc în chiar inima ființei care (se) înțelege.

Actul de a înțelege, propriu hermeneuticii existențiale, „constă în a readuce, « a reconduce » fenomenul literei, lucrul vizibil și aparent, la izvorul său ascuns, la realitatea sa supra-sensibilă, esoterică”.⁸⁴ A înțelege nu înseamnă prin urmare a pătrunde cu ajutorul vizibilului în ascunsul invizibilului, ci a scoate la lumină, a chema vizibilul la existența sa invizibilă. Lucrul aparent, înțeles în acest fel, își pierde vizibilitatea, devine eveniment înțeles existențial ce apare și își dezvăluie lumina în propria existență a celui ce înțelege. De aceea, avem în vedere „nu doar hermeneutica unui text pe care îl reconduce la sensul său adevărat, sensul său interior, esoteric, ci hermeneutica omului, reconducându-l pe acesta la ființa sa adevărată, la *originea* sau la « Orientul » său”.⁸⁵ Această hermeneutică a individualului, pentru care fiecărui om care înțelege i se deschide înțelesul vieții sale (și aceasta în răspăr cu dialectica păguboasă a conceptelor generalizatoare), înțelege persoana umană ca pe un „text” ale cărui litere re-prezintă sensul spiritual, sinele adânc în care divinul vorbește ca logos. Cuvântul înțelegerii se manifestă prin ceea ce se rostește în literele sale, prin spiritul manifestat în forma teofanică a „textului” uman. Cuvânt care, înțelegându-se pe sine drept obiectul însuși al înțelegerii sale, își este sieși propria hermeneutică. Obiectul de cunoscut devine subiect cunoscător; în fiecare obiect adus la cunoaștere se recunoaște subiectul cunoașterii ca atare ori, mai degrabă, obiectul însuși se subiectivizează, se însuflețește de întregul sens spiritual care îl luminează. Comprehensiunea aceasta este una

⁸⁴ *Ibidem*, p. 167.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 180.

profund existențială pentru că presupune „o eshatologie trăită pe cont propriu”, o renaștere a ființei în noul înțeles care i se arată. Dar ceea ce se arată este cunoașterea „orientată”, călăuzită spre răsăritul unei prezențe altfel impresentabile. Este chiar Orientul oricărei apariții cu sens, Sensul însuși care ne readuce la înțelesul originar, ridicându-ne vederea la înălțimea luminoasă a nevăzutului.

Astăzi, constată Fondane, ca urmare a tematizării hegeliene a rațiunii universale și a spiritului dialectic, omul nu mai gândește că Legea (și Istoria) a fost făcută pentru el. Este „o gândire care a pierdut încrederea în propriile sale drepturi”⁸⁶; a le recâștiga ar însemna, potrivit dialecticii post-hegeliene, a reveni la o gândire condamnată de Spiritul Timpului, redusă la un discurs vid și la metafore poetice. Dacă putem vorbi de o nouă filosofie existențială (care ar continua „vechea gândire propovăduită de Isus”), trebuie văzut dacă acest al doilea val (după cel al unor Pascal, Kierkegaard, Nietzsche sau Șestov) gândește că omul e făcut pentru Lege (oricare ar fi conținutul acesteia) sau, dimpotrivă, că Legea e făcută pentru om. Spre deosebire de o filosofie *a* existenței, interesată *de* și vorbind *despre* existență (filosofie a generalului și a păcii, a odihnei satisfăcute),⁸⁷ sarcina unei filosofii autentic existențiale (filosofie a excepției, a neliniștii și a rupturii) ar fi „să lămurească ceea ce e necondiționat, istoric și prin aceasta non-valabil pentru toți”. O filosofie care nu caută să știe (ce gândește cunoașterea despre existent), ci cheamă existentul la o altfel de gândire a cunoașterii.⁸⁸

⁸⁶ Și îndrăzneala de *a crede* în drepturile sale: „Ziceau unii dintre farisei: Acest om nu este de la Dumnezeu, fiindcă nu ține sâmbăta” (Ioan 9, 16).

⁸⁷ Filosofie care „vede binele suprem într-o odihnă netulburată de nimic, adică într-un somn profund fără viziuni neliniștitoare” (Lev Șestov, *Noaptea din grădina Ghetsimani*, Ed. Polirom, Iași, 1995, p. 74).

⁸⁸ Gândire non-obiectivatoare ce ține de un tip de cunoaștere care nu există decât în existență, astfel încât, potrivit lui R. Bultmann, *înțelegerea existențială e*

Trebuie deci ca existentul să fie un punct de plecare, „tocmai cel care *suscită întrebarea*”. „În aceasta mi se pare – precizează Fondane – că rezidă noutatea destinată să răscolească în întregime gândirea speculativă; căci existentul, punând întrebări, pune în mișcare metafizica și pune în cauză cunoașterea.”⁸⁹ E de știut care ar fi răspunsurile cunoașterii la întrebările existentului al cărui mod de interogare tulbură tihna deja-cunoscutului. „Înțelegerea *punctului de vedere* al existentului” – și din punctul de vedere al acestuia – răstoarnă logica unei înțelegeri ce atârnă de cunoaștere. În plus, ce este acest existent care întreabă? Și, de vreme ce el nu e *causa sui*, este o ființă? „Doar existentului îi revine să-și facă cunoscut punctul de vedere”, dar făcându-l cunoscut, nu îl predă unei cunoașteri care și-l subordonează? Iar dacă aceasta îl subsumează propriului exercițiu cognitiv, îl transformă în obiect finit, în finitudine.⁹⁰ E o dublă pierdere: existentul e redus la ceea ce el nu este, la un concept golit de viață, înțeles drept precipitat abstract al unei gândiri; dar, mai mult, el e degradat ontologic, întrucât i se conferă un statut secundar în raport cu ceea ce există în mod real. Dacă existentul se face cunoscut cunoașterii, *aceasta* e într-adevăr cea care îl cunoaște, ori ea se epuizează în fața a ceva ce se oferă cuprinderii, dar pe care ea nu-l

posibilă numai în condițiile unei autentice *întâlniri existențiale*: „există o înțelegere existențială care nu poate fi decât a mea”, spune el, și din care nu decurge niciodată o cunoaștere obiectivantă; „ființa personală nu se dezvăluie privirii obiectivante, ci doar într-o întâlnire existențială”, ființa personală constituind ființa mea specifică, *propriul* existenței mele. Or „existența e întotdeauna, prin definiție, existența mea *despre* care nu pot vorbi; pot vorbi doar *pornind de la ea*” (*op. cit.*, pp. 138, 139, 143).

⁸⁹ Filosofia este astfel „actul însuși prin care existentul se întreabă cu privire la propria-i existență, actul însuși al viului, căutând în el și dincolo de el, cu sau împotriva evidențelor, tocmai posibilitățile viețuirii” (*Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 8).

⁹⁰ Problemă ridicată, printre alții, de Șestov cu referire la metoda pascaliană de combatere și de „umilire” a rațiunii, dar nerecurgând la mijloace raționale, căci „e inutil – spune el – să apelezi la rațiune pentru a lupta împotriva rațiunii” (*op. cit.*, pp. 27-28).

poate cuprinde? Rațiunea (universală sau nu) nu e în măsură să surmonteze ceea ce îi rezistă, un existent care nu îi seamănă, care nu e după chipul propriei sale existențe. Or tocmai datorită acestei rezistențe raportul se inversează: esența însăși a rațiunii se oferă existentului, conceptul cufundându-se în pre-conceptual. Deodată, din perspectiva noii paradigme existențiale, cel care întreba e întrebat, acuzat, pus la îndoială și la încercare. Este „chestionarea pasionată a cunoașterii de către existent”.

Rațiunea care întreabă e rațiunea care voalează; întrebările sale fac ecran între punctul de vedere al existentului și ceea ce e de văzut pornind din existentul însuși. Dacă Kierkegaard recurge la angoasă, este pentru că ea ne revelează „neantul pe care rațiunea universală ni-l ascunde”. Angloasa însă nu intră în categoriile cunoașterii; dimpotrivă, le sfidează și le respinge în domeniul finitudinii. Este motivul în virtutea căruia angoasa nu poate fi voalată, domolită, îmblânzită; ea e chemată să reveleze neantul. „Dar neantul, subliniază Fondane, nu e un neant *al* existentului, ci un neant *în* existent”, o fisură în existent sau o sincopă a libertății: păcatul.⁹¹ Dacă dobândește aparența rațiunii universale ori devine principiul (Istoriei, Destinului) care îl convinge pe om că el este „o pasiune inutilă”, atunci neantul rămâne nedezevăluit. Dacă, dimpotrivă, neantul e dezvăluit de angoasă, se dezleagă de rațiune și se arată așa cum e și ceea ce e: revelare a păcatului.⁹² Adică revelare a ceva ce se arată în noi înșine, mistuindu-ne la rădăcina ființei, și totodată

⁹¹ „Despre angoasă, presuposiție a păcatului ereditar” (angoasă obiectivă, a întregii creații), cf. Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, I, 6. Cât despre angoasa existentă în inocența individului (angoasă subiectivă), ea e o slăbiciune „în care libertatea cade în sincopă” (*ibidem*, II, 2).

⁹² Este tocmai sarcina gândirii existențiale de a „developa” funcția autenticității existentului și de a depăși astfel neantul: „misiunea autenticității – subliniază Fondane – nu e de a edifica o știință despre neant; misiunea ei e de a surmonta neantul” (în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 603-606; *La Philosophie vivante*, în ed. cit., p. 153).

revelare a ceva ce ne lipsește. Orizontul doxalului, al oricărui cuprins cogitabil, intențional, e bruiat de revelație, saturat intuitiv de o donație (pre)originară, deschis *înapoi* ca apariție incomensurabilă, paradoxală. Jean-Luc Marion descrie această revelație, care nu intră în fenomenalitate decât sub figura paradoxului, ca trecere „de la evidența lui *doxa* la *paradoxon*-ul revelatului”.⁹³ Prin urmare, ca orice simbol, neantul este marcă (*marque*) și lipsă (*manque*) în același timp: el marchează locul în care ceva ne lipsește, o absență ce face relief sau pliu. O absență ce disperă,⁹⁴ dar care *se face văzută*. Ceea ce nu înseamnă că ființa existentului s-ar putea reduce la un fel de lipsă pură, sălaș exclusiv al neantului; dacă neantul este *în* existent, existentului îi revine sarcina de a-l dezvălui, punându-se drept cadru revelator. În aceasta constă întreaga sa valoare, căci nu el e neantul (ceea ce l-ar neantiza ca atare), ci singura „cameră obscură” în care neantul s-ar putea dezvălui și deci de-neantiza.

Dezvăluire ce trece drept absurdă în ochii rațiunii care nu-și dă asentimentul unui astfel de tur de forță paradoxal. Or, spune Fondane, „trebuie să ne lipsim de acest asentiment” întrucât, ca pentru Kierkegaard sau Șestov, „Absurdul nu se află *dincoace*, ci dincolo de Rațiune”. Acest *dincolo* pune existentul nu doar ca transcendent, dar și ca preexistent oricărei logici („dacă angoasa precede într-adevăr logica, existentul precede prin urmare Existența, iar singularul generalul”).⁹⁵

⁹³ „În această situație, adevărul nu mai ține de *doxa*, apariție (dreaptă sau falsă), ci de *paradoxon*, apariție care contrazice opinia, aparența, și mai cu seamă saturează orizontul” (Jean-Luc Marion, *Vizibilul și Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 36).

⁹⁴ Este, potrivit lui Kierkegaard, disperarea în finit sau lipsa infinitului („lipsa de infinit restrânge și limitează până la disperare”) și de asemenea disperarea în necesitate sau lipsa posibilului („lipsa posibilului înseamnă că totul a devenit pentru noi necesitate ori banalitate”) (*Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 89, 100).

⁹⁵ „Dacă neantul precede negația, s-ar putea ca și Ființa să preceadă afirmația, iar Realul – ideea. S-ar putea – și mă apucă groaza – ca absurditatea să

Existentul precede existența în sensul în care – dacă ființa nu se depune în existent ca eu dominator care și-l anexează și-l atrage în propria orbită, dându-i ființă, dar luându-i ființarea, transformându-l într-un lucru in-existent prin sine în care ceva există – el iese din acel „există” depunând ființa; o de-pune și o *transpune*, destituind-o și lipsind-o de suveranitate, instituindu-se ca lumină înaintea umbrei vreunui „există” ce răzbate din non-sensul ființei. Odată ce ființa se cuibărește în „există”, ea posedă existentul, căci tot ce există se resoarbe în impersonalul unei existențe anonime care nu privește pe nimeni anume.⁹⁶ Abia destituirea ori abdicarea ființei instituie cu adevărat existentul, întrucât ceva sau cineva există nu în vederea ființei sau în lumina existenței, ci *ca lumină*. Ca lumină de dincolo de aducerea la vedere, înaintea oricărei puneri în vedere. Punctul de vedere al existentului precede orizontul vederii, precum lumina care e izvorul a ceea ce e văzut. Deși nu e văzută, lumina scoate la vedere tot ce este. Anterioritate care e în același timp sursă de neliniște: ce transcendență ne întreabă, și căreia rațiunea nu se dovedește în măsură să-i răspundă?⁹⁷ De aici tendința „naturală” de a pune „raportul dintre

preceadă evidența, capriciul – principiul contradicției și ca libertatea să se nască *înaintea* necesității” (*Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 185).

⁹⁶ Este problema lui *il y a*, această impersonalitate care absoarbe conștiința, de care vorbește E. Lévinas în *De l'existence à l'existant* (Fontaine, 1947; Vrin, 1973). Pe de altă parte, atunci când – în *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1947, p. 26 – Louis Lavelle spune (într-o lucrare apărută în același an cu cea a lui Lévinas) că „existența este ceea ce transpare din ființa însăși”, el înțelege ceea-ce-apare ca interioritate absolută a ființei, *propriul* lăuntric al unui subiect care se descoperă pe sine. Ceea ce el descoperă nu e însă ființa totală, înglobantă și alienantă (ființa existenței), ci individualul existentului, ființa existențială care poate spune „eu”. În acest sens existența e intranzitivă, interioritate pură, monadă fără fereastră.

⁹⁷ Cu alte cuvinte: „unde ar mai putea găsi adăpost omul pe care rațiunea nu e-n stare a-l satisface? (...) cum să poată afla în lăuntru religiei, dacă sâmburele trăiește dintr-o Revelație?” (*Rimbaud golanul*, în ed. cit., p. 484).

neputința noastră și ceva *ce poate*".⁹⁸ Tendință de nestăvilit, întrucât întrebările sunt urgente și nu suportă amânare. Într-adevăr, ce să răspundem unei întrebări care, punându-se în noi înșine, se pune *înaintea* noastră, înainte chiar să putem deschide gura? Niciun gând nu are destul timp pentru a răspunde unor întrebări atât de presante, pentru a vedea ne(pre)văzutul care deja nu mai este. Dar „filosofia existențială se ocupă tocmai de gândirea existentului *în timp ce*, angajat într-un real încă fără formă și structură”. Este o gândire care nu are timp să se mire; mai mult, nu are timp să gândească, lăsându-se gândită în acel „în timp ce” al realului în care e cufundată. Ceea ce nu înseamnă că ar fi o gândire fără probleme; punctul ei de vedere fiind cel al existentului, ea urmează această schimbare de perspectivă; problematica ei este existentul și nu cunoașterea.⁹⁹ „Gândesc că gândesc” nu se preschimbă în „gândesc, deci sunt”, ci în „sunt, deci gândesc”.¹⁰⁰ Gândire care e astfel eliberată din constrângerea voinței și de sub imperativul intenției; gândire pasivă, neobiectivă, ce atârână de existentul unui subiect pur, cu atât mai limpede și mai vie cu cât e redusă până la „punctul deschis”, cum spune Schelling, al revigorării existențiale. E o trezire, în adâncul conștiinței nefericite, a înțelegerii din punctul de vedere al existentului, din perspectiva începutului restaurat al gândirii libere, marcând criza aurorală care

⁹⁸ „Omul *poate*. El poate învinge orizontala prin verticală” („Bachelard apprivoise le rêve”, în *Cahiers du Sud*, 1944, XXI, pp. 62-72; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel...*, ed. cit., p. 201).

⁹⁹ Ar însemna să ne înșelăm amarnic – spune Kierkegaard – dacă am trage concluzia că „un existent realmente existent nu gândește defel (...). El gândește, cu certitudine, dar gândește în mod invers, aducând totul la sinele interesat să existe” (*Post-scriptum...*, în *L'Existence*, ed. cit., pp. 31-32).

¹⁰⁰ În cuvintele lui Schelling: „Nu pentru că există o gândire există o ființă, ci pentru că există o ființă există o gândire” (*Philosophie de la Révélation*, livre I, ed. cit., p. 187, n.).

pune existentul nescient drept principiu propedeutic – loc absolut și moment originar – al intrării în cunoaștere.¹⁰¹

Pentru gândirea existențială autentică nu există vreun divorț (precum pentru filosofia așa-zis pozitivă) între a trăi într-o categorie și a gândi într-alta; ea trăiește și gândește conform existentului care se dă ca experiență de trăit și de gândit.¹⁰² Experiență a angostății ce revelează neantul și păcatul, cu atât mai nefericită cu cât ea se confruntă cu poziția unui existent *în timp ce*, dar care o obligă să se deschidă către pre-poziția unui *înainte ca*. Nu nominativul existentului *în timp ce* (nominalul său apelativ ca atare) o pune în mișcare, ci mai degrabă acuzativul unui *înainte ca* (ceea ce nu poate fi numit și deci chemat, invocat), acuzația anonimă dar de neocolit a păcatului dezvăluit. „Iată-l în sfârșit pe filosof încleștat cu suferința umană”,¹⁰³ cu conștiința nefericită din care nu decurge nicio satisfacție a spiritului, nici măcar pacea oferită de Dumnezeu filosofilor. Iar aceasta pentru că „un Dumnezeu (și-anume unul

¹⁰¹ În Introducerea la *Conferințele de la Erlangen*, Schelling subliniază caracterul inexplorabil al acestui Prius absolut: „Ceea ce este începutul absolut nu se poate ști; tranzitând în cunoaștere, el încetează să fie începutul și trebuie prin urmare să înainteze până ce se regăsește ca început. Începutul restabilit ca început care se știe este finalitatea oricărei cunoașteri” (*apud* Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. II La dernière philosophie*, Vrin, Paris, 1992, p. 147).

¹⁰² Până la un punct e experiența interioară de care vorbește G. Bataille, trăire extatică ce merge până la capătul posibilului („posibilul extrem”), dincolo de limita cunoașterii. Contopind obiectul cu subiectul, „fiind ne-știință ca subiect și necunoscutul ca obiect”, ea atinge sensul dinlăuntru, unind ceea ce gândirea discursivă trebuie să despartă. În ultimă instanță, „diferența dintre experiența interioară și filosofie constă în special în faptul că, în experiență, enunțul nu înseamnă nimic, doar un mijloc și chiar, în aceeași măsură, un obstacol; ceea ce contează nu mai e enunțul vântului, ci vântul” (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 19-21, 25). Căci, așa cum spune poetul, „în toate lucrurile e un început de vânt” (Sorin Mărculescu, *Imnul 35*, în vol. *Locul sâmburelui*). Un vânt care nu suflă în nicio rostire.

¹⁰³ Filosof care slujește „o gândire încleștată cu realitatea ultimă” (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 681).

adevărat!) este opusul raționalității absolute; nu are nimic liniștitor; nu poate da nicio satisfacție Spiritului!”. Este experiența neliniștitoare, ca atare ininteligibilă filosofului, discontinuitatea excepției *posibile*, disperantă pentru om, dar plină de speranță pentru un Dumnezeu căruia „totul îi e cu puțință”.¹⁰⁴ Chiar dacă această experiență pare interzisă cogitației filosofice, „odată cu gândirea existențială, nu e vorba de un abandon al cunoașterii, de un *sacrificio del intelletto*, ci de căutarea în sfârșit a unei cunoașteri adevărate care să nu se abată de la nimic din ceea ce este”. *De la nimic din ceea ce este*; altfel spus, o gândire care nu evită decât neființa și se oprește pe pragul ființării pentru a se lăsa gândită de ceea ce *este*, într-o experiență a disperării pentru care ultimele hotare ale înțelegerii, la *limita* dintre posibil și imposibil, fac parte dintr-un existent care se face și se desface fără încetare, care este și nu este, chiar dacă am experia o cunoaștere pe care nu o cunoaștem sau o non-cunoaștere mistică ce este un mod de cunoaștere. Existent dezinteresat de existența abstrasă din realitate și egalată – în virtutea principiului identității – de o gândire anonimă; existent interesat însă (*pre-ocupat*) de individualul faptului-de-a-exista în și ca realitate: „interesul suprem al existentului este de a exista, iar acest interes pe care îl poartă existenței este realitatea”.¹⁰⁵ Un existent *inter-esse*, între riscul unificării abstractive a *cogito*-ului pur și realitatea întrupată *in concreto*.

Prin urmare, filosofia vorbește oare de un „adevăr” care se dă cunoașterii așa cum rațiunea vrea să-l cunoască („un adevăr constrângător”, „odraslă a setei noastre de servitute”) sau

¹⁰⁴ Pentru omul ce-și leapădă umanitatea, e experiența credinței: „Lui Dumnezeu totul îi e cu puțință. Adevăr dintotdeauna și deci de fiecare clipă. Este un refren la ordinei zilei pe care îl folosim mereu fără să ne gândim, dar cuvântul nu e hotărâtor decât pentru omul ajuns la capăt, când nimic omenesc nu mai e cu puțință. Esențial atunci, pentru el, e dacă vrea să creadă că lui Dumnezeu totul îi e cu puțință, dacă are voința să creadă” (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, ed. cit., pp. 97-98).

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Post-scriptum...*, în *L'Existence*, ed. cit., p. 29.

să fie vorba de un *adevăr* care se dă ca existent și tocmai prin aceasta revelator al unui alt tip de cunoaștere?¹⁰⁶ Este gândirea în măsură să afirme ceva fără ca în conținutul ei să se afirme însăși posibilitatea acestei afirmații?¹⁰⁷ Dacă nu adevărul a fost făcut pentru gândire, ci gândirea pentru adevăr, adevărul a fost făcut pentru a se arăta omului, pentru ca gândirea să-l poată atinge. Dar nu ar putea-o face dacă în ea însăși nu s-ar afirma *ceea ce* face orice afirmație afirmabilă: în sine, non-afirmabilul ca atare al ineității. Este motivul pentru care filosofia existențială se întemeiază pe autoritatea revelației Cărții, singura dintre cărți care „trosnește sub presiunea unei posibilități infinite, deschise Omului”, înrudită cu gândirea profetică. Nu întoarcerea la tihna unei credințe pierdute, la liniștea răspunsurilor deja date,¹⁰⁸ ci oroarea față de odihnă și certitudine, riscul¹⁰⁹ întrebării care naște posibilitatea răspunsului. Criză filosofică ori religioasă? „Neliniște impertinentă” care e metoda

¹⁰⁶ Alternativă valabilă, potrivit lui Fondane, și în ceea ce privește divorțul dintre actul cognitiv și cel al desfătării poetice: „Ce legătură însă între această lume de constrângeri la care ne reduce cunoașterea, și lumea *bucuriei pierdute*, a cărei existență o proclamă poezia?” (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 680). „Dar poezia lumii nu este ea anterioară adevărului lucrurilor?” (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 164, n. 10).

¹⁰⁷ Trezirea în orizontul libertății afirmă ceea ce nu poate fi constatat, ci doar recunoscut ca ceva care face afirmația cu puțință: „Această recunoaștere – spune Gabriel Marcel – trebuie cu siguranță să se poată traduce printr-o afirmație enunțabilă; totuși să luăm aminte că afirmarea aceasta trebuie să aibă un caracter singular: acela de a fi ea însăși oarecum la rădăcina oricărei afirmații enunțabile. Aș spune chiar că este rădăcina misterioasă a limbajului” (*Le Mystère de l'être*, II. *Foi et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 21).

¹⁰⁸ Atitudine specifică filosofiei „pozitive” care „îndepărtează de ea, cu atâta grijă, incomprehensibilul, enigmaticul și misteriosul, și evită întotdeauna întrebările pentru care nu are răspunsuri gata pregătite” (Lev Șestov, *op. cit.*, p. 74).

¹⁰⁹ „În ochii lumii pericolul constă în a risca, din simplul motiv că se poate pierde. Niciun risc, iată înțelepciunea” (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 92). Pe de altă parte, precizează Fondane (în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 169-171), e și „riscul de a nu înțelege o experiență decât prin propria experiență, printr-o identificare cu *trăitul* acelei gândiri, act vital și prin urmare indivizibil, ireductibil” (*La Philosophie vivante*, în *Le Lundi existentiel...*, ed. cit., p. 99).

proprie unei metafizici a rupturii și nu unei metafizici a închiderii. Metodă (*met'hodos*: cale și călăuzire) aparent la îndemâna filosofiei: „*a menține neliniștea în existent*”; adică a-l menține pe acesta viu, deschis paradoxului vieții. Pentru ca gândirea să poată însă înțelege neliniștea în existent, ar trebui să fie ea însăși neliniștită, tulburată și descentrată, înnebunită și angoasată, pe scurt: dezlegată de logica zadarnicei statornicii; „acea rațiune – precizează Fondane – care, fără a ieși din ea însăși, ar vrea să-și încorporeze ce e străin de esența ei și să fure ceea ce e în afara puterii ei. Neputând fi – prin definiție – ceea ce nu este, ea se pune în stare de ebuliție, își dereglează propriul mecanism, « muncește » să devină « irațiune »”.¹¹⁰ De aceea „filosofia existențială nu începe înainte ci abia din momentul în care orice învățătură sfârșește, în care Cunoașterea nu mai răspunde întrebărilor noastre”.¹¹¹ Întrebările nu mai află răspunsuri satisfăcătoare pentru Spirit; ele se pun de îndată ce știința amuțește, căci ea nu știe mai mult. În tăcerea înțelepciunii ignorante¹¹² se ivește o întrebare imposibilă, esențială, care pune totul sub semnul întrebării.¹¹³ Este excepția ininteligibilă,

¹¹⁰ *Rimbaud golanul*, în ed. cit., pp. 476-477. Precum ființarea desolidarizată de Ființă, gândul „se smintește, pentru că în loc să marcheze sensul, devine el însuși liber de orice sens, nesemnificat, înstrăinat față de un sens nu doar necunoscut, ci mai ales de neînchipuit, de negândit” (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 134).

¹¹¹ E un alt tip de învățătură care urmează o cale particulară. De fapt, după Kierkegaard, „două căi se oferă existentului: fie poate face totul pentru a uita că e existent (...); fie își poate îndrepta întreaga atenție asupra faptului că e existent”. A filsofa înseamnă „a învăța” existentele pornind de la un existent, ceea ce presupune un efort continuu spre adevăr. Or „efortul continuu este conștiința de a fi existent” (*Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques*, II, 2, chap. 2, în Kierkegaard, *L'Existence*, ed. cit., pp. 46, 48).

¹¹² Înțelegea în sens cusanian, de convertire a intelectului prin intermediul credinței maxime și al iubirii unificatoare (cf. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 11; Ed. Polirom, Iași, 2008, p. 475). Cf. „ignoranța doctorală” (Montaigne), „ignoranța savantă” (Pascal) sau „știința neștiutoare” (Schelling).

¹¹³ Dar, întreabă pe bună dreptate Emmanuel Lévinas, „neodihna, neliniștea în care siguranța împlinirii și a întemeiatului se pune sub semnul întrebă-

nevalabilă pentru toți, care vine în aceeași clipă cu revelația existentului, *în timp ce* acesta pune în criză și sub acuză odihna (automulțumirea consimțirii), pentru a o destrăma până la limita de netrecut, *înainte ca* neantul să o eclipseze.

„De aici – și doar de aici – începe filosofia necondiționată, istorică, nevalabilă pentru toți – care, prin simplul fapt că este, instituie critica teoriei cunoașterii așa cum a fost formulată de filosofia pozitivă și îi stabilește limitele.” Înainte de a fi libertate, existentul e refuz; mai mult, libertatea sa este refuz al închiderii și al falselor ieșiri, al imanenței și al falselor transcendente. Dacă e vorba de o filosofie a rupturii și a excepției, s-ar putea să existe pericolul ca această excepție să devină concept sau categorie, în măsura în care toate existentele ar fi înțelese drept excepționale. Dar nu orice existent e excepție; „o filosofie nevalabilă pentru toți nu vrea să spună decât, poate: nevalabilă pentru orice om în timp ce e implicat în condițiile obișnuite ale vieții în care, pentru fiecare întrebare, există pregătit un răspuns”. Doar existentul imprevizibil este excepție, apariție bruscă ce face din fiecare *unicul*, noua ființă aleasă pentru ea însăși.¹¹⁴ Nu *de* ea însăși, căci „experiența care va face din noi o « excepție » și ne va hărăzi problemelor existențiale nu depinde de noi”.¹¹⁵ Nouă ne revine să primim

rii, trebuie să fie *întotdeauna* înțelese plecând de la pozitivitatea răspunsului, a descoperirii, a *satisfacției*?” (*De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 168).

¹¹⁴ Dacă gândirea obiectivă (care face sistem) nu are nicio relație cu subiectivitatea existentă, ființa particulară este mai mult decât specia, categorie creștină decisivă, după Kierkegaard. Este – spune el – „excepția energetică și hotărâtă” care are puterea de a asimila generalul, pe care-l gândește „cu o energie pasionată” (*La Répétition*, în *L'Existence*, ed. cit., p. 66). Astfel de arhi-excepții sunt Avraam, Iov, dar și Socrate („meritul incontestabil al lui Socrate este de a fi un gânditor *existent*, și nu un speculator care uită ce este existența”, *Post-scriptum...*, II, 2, chap. 2, în *L'Existence*, ed. cit., p. 70).

¹¹⁵ Ea nu e decât un „accesoriu, mijlocul, instrumentul Providenței”, „experiența afectivă” înțeleasă de Fondane ca „revelație a realului” prin care se manifestă „o realitate mai reală decât cea pozitivă” (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Seghers, Paris, 1972, pp. 122, 175).

făgăduința unei reînnoiri, care nu se adresează decât nouă, dar ea răsună dintotdeauna, *înainte ca* noi să o experiem ca atare. Nu știm că o primim, dar a nu ști să o primim înseamnă să ignorăm *înainte ca*-ul său, refuz ce face cu neputință *în timp* ce-ul experienței existențiale. Ar însemna să rămânem (și să „ne odihnim”) într-o Duminică ce nu se va sfârși niciodată. Dar făgăduința *dă* ceea ce făgăduiește, este deja darul unui aproape-nimic și al unui aproape-tot, „ciudata voce a « marii zile de Luni » ce face Duminica Istoriei atât de întunecată, de temătoare și de lungă”.¹¹⁶

A lăsa existentul în încleștare cu neantul înseamnă a-l lăsa răvășit de o „putere magică”, revelație negativă ce trebuie să rodească, adică să se nege pe sine. Altfel, existentul rămâne în fața porții unei Legi închise, pentru care omul crede că e făcut. Căderea în istorie, în somnul „duminical” al exteriorității și al non-sensului, se poate ca atare eterniza în așa-numita presiune ori chiar teroare a unei istorii impersonale, în care toate sunt încă în mișcarea lumii obiective, evenimentțiale,

¹¹⁶ Fondane preia următoarea însemnare a lui Kafka din *Jurnal*, pe care o folosește ca moto la eseul său, de unde și titlul *Lunea existențială și duminica istoriei*: „« Ție îți este hărăzită o magnifică zi de luni! » – « Frumos spus, însă duminica aceasta nu se sfârșește niciodată »” (*Pagini de jurnal și corespondență*, Ed. Univers, București, 1984, p. 216). Dacă urmărim interpretarea Sf. Maxim Mărturisitorul, este ziua a opta, transformarea reală, după har, și în același timp prima zi, unică și veșnică, „venirea curată și atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mișcă” (*Ambigua*, 157). Sau, potrivit lui Schelling, momentul revelator în care „istoria superioară, adică adevărata istorie interioară, irupe în istoria doar exterioară”: „Cât de sinistru, goală și moartă – despuțată de orice conținut divin – apare istoria, atunci când o lipsim de conexiunea ei cu această istorie interioară, divină și transcendentă, care e la drept vorbind singura istorie adevărată” (*Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, p. 238). Despre semnificațiile „aritmologice” de inspirație iohanică ale Zilei a opta, a se vedea studiul lui Virgil Cîmoș, *De la neantul metafizic la vidul existențial. Benjamin Fondane și Sabatul de pe urmă*, în Dorin Ștefănescu (coord.; éd.), *B. Fundoianu sau încercarea paradoxului. Pentru o hermeneutică existențială. Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

conduse de principiul cauzalității.¹¹⁷ Doar o comprehensiune profund existențială poate face ca evenimentul să își dezvăluie lumina în propria existență a celui ce înțelege,¹¹⁸ ceea ce presupune o *metaistorie* sau „o istorie metaistorică”, potrivit expresiei lui Henry Corbin, „o istorie existențială care *sparge istoria* și istoricitatea obiectivă”, în care principiul cauzalității e înlocuit cu un „*principiu de smulgere*, adică de smulgere din însăși cauzalitatea istorică” (smulgere care am văzut că e chiar convertirea), cu alte cuvinte „o eshatologie trăită pe cont propriu”.¹¹⁹ Făgăduința nu distruge Legea, îi abrogă judecata; ea vestește că poarta Legii e deschisă (și a fost dintotdeauna), dar nu este decât pentru fiecare în parte, pentru o intrare de excepție și de elecțiune care este privilegiul unicului: al omului frânt, înfrânt, în *sfârșit* singur. E Începutul ne-sfârșit în

¹¹⁷ „Istoria ca putere anonimă”, istorie ce intimidează conștiința individuală, reducând-o la condiția de obiect prins în capcana trecutului (C. Noica, *De Caelo*, ed. cit., p. 83).

¹¹⁸ Reflex aproape șters dar iradiant, atestator al „contactului prelungit cu acel lucru *extrem*, cu acel *apeiron* care, odinioară, la întoarcerea de pe munte, strălucea atât de puternic pe chipul Profetului” (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, ed. cit., p. 383).

¹¹⁹ Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, ed. cit., pp. 169, 171, 216. „Istoria spirituală nu poate fi decât o *istorie antiistorică*, întrucât orice istorie spirituală decurge din « principiul de smulgere » și nu din principiul de cauzalitate” (*ibidem*, p. 214). Chiar dacă prin *irupție* e înțeleasă revelația – smulgere care nu presupune o ruptură absolută – sau simbolizarea metaistoriei nenumale în istoria fenomenală, André Scrima vorbește în esență despre același mister epifanic: „Revelația istorică reprezintă simbolizarea în lumea istorică fenomenală a unor evenimente desfășurându-se în lumea metaistorică nenumală. Misterul constă tocmai în aceea că evenimentele nenumale fac irupție în lumea fenomenală, că metaistoria se găsește amestecată în lumea istorică, că nu există ruptură absolută între aceste două planuri” (*Dialectică existențială*, în *op. cit.*, p. 303). Nu este acesta chiar conținutul Revelației pe care Schelling îl consideră „istoric”, din moment ce intervine într-un timp mundan determinat, și totodată „o istorie superioară”, supramundană, „care se întinde de la întemeierea lucrurilor până la sfârșitul lor”? (*cf. Philosophie de la Révélation*, livre III, ed. cit., p. 51).

care devenirea finitului în finit își *dă* sfârșitul.¹²⁰ Așa cum Legea e făcută pentru *cutare* om, „poarta aceasta nu era decât pentru tine”, spune paznicul în *Procesul* kafkian. Un *tine* care singularizează accesul, trecerea revelatoare spre lumina ce strălucește în inima Legii. Existential e cel care se cuvine să o întrebe, dar – ca și în cazul lui Perceval¹²¹ – el trebuie să pună întrebarea justă și urgentă, necondiționată *pentru că* vitală („o întrebare pe care nu o pusesese niciodată”), pentru ca Legea să fie suspendată în propria sa desăvârșire. Nu suprimată, ci păstrată (păzită) și surmontată din ea însăși, dezlegată de logica exterioară, reînsuflețită – printr-o ruptură radicală – în revelarea Vieții care se făgăduiește.¹²² Căci – după Kafka, citat de

¹²⁰ „Eshatologia nu poate « începe » decât prin sfârșit. Dar acest sfârșit nu este un termen static, o limită: el este începutul, mereu înnoit, al unui drum nesfârșit de unire îndumnezeitoare”, o nouă plecare către un sfârșit mereu nou care „se deschide în condițiile vechii lumi căzând în decrepitudine”, marcând trecerea „de la lumea devenirii la veșnicia Zilei a opta” (Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 201, 217-218).

¹²¹ Prilej nimerit pentru a preciza că accentuarea actului eshatologic *singular* nu înseamnă – așa cum subliniază Cristos Yannaras – o zăvorăre „în coaja tare a unei « moralități » individuale care sterilizează și înstrăinează viața”. Departe de suficiența existențială a individualului, în cadrul existenței personale viața se poate împlini universal, astfel încât să reverbereze orizontal asupra întregii comunități. Faptul că un singur om adevărat – un Perceval, un martir sau un profet – salvează autenticitatea vieții „este o realitate de mântuire pentru noi toți”; în el se arată „posibilitatea recapitulării totului, mântuirea tuturor în persoana unuia singur” (*Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 281, 282 n. 1). În același sens, individualitatea păcatului se conjugă cu supra-individualitatea sa; la ambele capete ale umanității noastre stă câte o singură persoană; printr-una cădem cu toții în păcat, prin cealaltă ne îndreptăm cu toții spre mântuire: „Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Cristos toți vor învia” (1 Cor. 15, 21-22). Cf. Rom. 5, 17-19.

¹²² Contrar prescripției legale a sabbatului, Cristos „a venit să restaureze omul în condiția vieții lui totale, o viață care nu va mai fi abolită de moarte. El instaurează Sabbatul lucrării lui Dumnezeu. (...) Cristos sărbătorește sabbatul în felul său. În felul lui Dumnezeu. Care restituie viața. Astfel vom atinge un

Fondane – „logica, chiar și cea mai de neclintit, nu rezistă în fața unui om care vrea să trăiască”.¹²³ Nu trebuie să forțăm porți deschise, ci – fără să cunoaștem ca atare darul făgăduit, deja venit – să trăim de pe acum însăși această deschidere, să trecem pragul unei mărețe zile de mâine. „Când va veni ceea ce e desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa” (1 Cor. 13, 10). Păzirea sâmbetei a fost hotărâtă pentru cunoașterea în parte a celor „robi înțeleșurilor celor slabe ale lumii” (Gal. 4, 3), care înțeleg potrivit trupului și literei, dar la plinirea vremii, când litera se desființează și cele trupesti încetează, Legea se împlinește mai presus de simpla ei ascultare. Acum, în „legea cea desăvârșită a libertății” (Iacov 1, 25), „sărbătorim odihna desăvârșită a firii omenești, adică ziua învierii”.¹²⁴

CE SE ASCUNDE ÎN VEDERE

„Ridică împrejur ochii tăi și vezi”
Isaia 60, 4

Un scurt exercițiu de hermeneutică fenomenologică pe marginea poemului *Plein la vue. Ulysse (Cât cuprinde vederea. Ulisse)*¹²⁵ va încerca să deschidă interpretările teoretice de mai sus pe un alt plan, cel al creativității poetice. Poemul se prezintă drept un mic scenariu inițiativ, al conștiinței private de intenționalitate, ce se desfășoară conform etapelor unei adevărate decreații a lumii. Lumea văzută se eclipsează treptat, se destructurează regresând înspre momentul pre-originar al neînceputului. În mod paradoxal, reprezentarea mundaneității

nou sabat. Care nu va mai fi cel al faptelor lui Cristos, ci cel celebrat în *trupul său*” (André Scrima, *Biserica liturgică*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 97).

¹²³ Franz Kafka, *Procesul*, Ed. Minerva, București, 1977, p. 290.

¹²⁴ Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, IV, 23.

¹²⁵ Apărut în revista *Unu*, an. III, nr. 29, IX 1930, p. 5; inclus în volumul *Ulysse*, 1933, p. 15. Citatele la care recurgem aparțin ediției B. Fundoianu, *Poezii*, Ed. Minerva, București, 1978, pp. 170-173, în traducerea lui Virgil Teodorescu.

iese din vedere, nu mai dă nimic de văzut. Reducție radicală prin care vizibilul se resoarbe într-o despuiere totală, se adună sub pleoapa închisă. Efect al acestei de-poetizări absolute, ceea ce se ascunde în vedere destituie orice exces intențional, deschizând un orizont intuitiv de sub nivelul purei percepții și, în același timp, posibilitatea unei revelări de deasupra realității efective a trăitului. Ceea ce rămâne totuși de văzut, dincolo de ecranarea mundană, se arată a fi un ne(pre)văzut de necuprins, dar adânc cuprinzător.

Referindu-se, în *Le possible et la révélation*,¹²⁶ la implicațiile principiului rațiunii suficiente în raport cu posibilitatea instanței transcendente experienței, Jean-Luc Marion notează că revelația „scapă prin definiție stăpânirii conceptului, cauzei și rațiunii”. Revelația nu se reduce la manifestare, la o evidență manifestă a spiritului, care e până la urmă o manifestare a conceptului. Ea nu se limitează la posibilitatea pe care o asigură rațiunea suficientă, nefiind efectivă ca produs al unei cauze. Dar tocmai în posibilitate zace donația ei; dacă „mai presus decât realitatea stă posibilitatea”,¹²⁷ revelația arată existentul aflat în posibilitatea deschiderii sale ca *transcendens* a realității. „Nu putem înțelege fenomenologia decât dacă o surprindem ca posibilitate”,¹²⁸ iar întoarcerea la lucrurile însele echivalează cu eliberarea lor de orice prealabil. Posibilitatea ca revelația să fie constă doar în donația de sine, fără niciun *de ce* care ar readuce fenomenul în jocul cauzei. Or cauza trebuie dejucată; fenomenul există pentru că se dă; existentul se dă

¹²⁶ Text publicat inițial în traducere germană, „Phänomenologie und Offenbarung”, în A. Halder / K. Kienzler (ed.), *Religionsphilosophie heute*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988. Apărut apoi în P.J.M. Van Tongeren et al. (ed.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*, *Phaenomenologica* nr. 127, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1992. Folosim traducerea românească, în Jean-Luc Marion, *Vizibilul și Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 11-37, ediție la care vom trînte în continuare.

¹²⁷ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 50.

¹²⁸ *Ibidem*.

pentru că se dă, și nimic mai mult, deși el dă întotdeauna *mai mult* decât poate suporta realitatea.

De ce voiam să merg atât de departe să-mi părăsesc patul pune fenomenul străbaterii cuprinsului mundan în orbita (și în orbirea) unei *ratio* care nu e efectivă decât în virtutea unei *causa*. În plus, voința care subîntinde intenționalitatea ocultează străbaterea însăși. „Atât de departe” nu e deschisul unui orizont posibil și nici măcar punctul de fugă al vizibilului. Atât timp cât vizibilul e totodată vizabilul (scopul întrevăzut care ar împlini orice drum străbătut: *și-i întrebam pe oameni spre care țel mă-ndrept*), orice depărtare e un aproape din care nu se poate ieși. Ceva ne ține și ne reține: de ce vrem să mergem atât de departe? de ce vrem să vedem dincolo de odihna părăsită, de „falsa pace a cunoașterii”?¹²⁹ Întrebarea ivită în centrul poemului nu îl surpă, dar zădărnicește posibilitatea revelației pe care o coboară la același nivel cu realitatea vizabilă.

Celelalte turnări interogative ale poemului nu intră în raza rațiunii suficiente, ci par să elibereze posibilitatea, chiar dacă deschid câmp – așa cum spune Marion – „unor fenomene marcate eventual de imposibilitate”:

*ce căutam pe balcon?
era un vis sau poate era o viziune?*

Prima întrebare s-ar pune de către cineva care se vede dintr-odată într-un loc neașteptat, neprevăzut de nicio instanță anterioară. „A căuta” nu implică aici acțiunea deliberată care vizează ceva de aflat, previzibil deci recognoscibil (căci altfel nu ar fi căutat), dar nici ceva necunoscut, niciodată văzut pe care l-am dori. În ambele situații, căutarea ar rămâne vizare, intenție hrănită de *ratio*. Dincolo de orice *de ce* al cauzei manifeste, „ce căutam” exprimă, dimpotrivă, uimirea spontană, neafectată intențional, ce surplombează deja realitatea: aproape

¹²⁹ *Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 683.

un *posibil imposibil* de conceput altfel decât drept ceva ce apare și se dă ca atare. A doua întrebare marchează locul incert al unei ezitări: vis sau viziune. Nu condiția de interval e desemnată (între vis și viziune), ci *posibilitatea* (insuportabilă, căci *imposibilă* rațional) a survenirii unei donații. Ceva se dă, ca vis ori viziune, există și apare așa cum se dă; în limbaj fenomenologic: câtă apariție, atâta ființă; sau, mai degrabă, tot atâta donație. E un fenomen de ființă care (se) dă fără a (se) arăta ca atare: vis ori viziune. Dar visul nu e la rândul lui viziune? Nu se prezintă el ca scenariu al posibilității ce transcende realitatea? Nu într-un tot, deoarece orizontul oniric e atât de legat de realitatea trăirilor de conștiință, încât fenomenul pe care îl dă ca posibil re(a)duce la lumea lucrurilor care l-a făcut cu puțință și fără de care el n-ar fi. În ultimă instanță, visul nu *dă* nimic nou, ci redă realitatea conform chipului ei alter și alterat, rând pe rând refulat și defulat. Visul nu e decât fenomenul aparițional al unei eclipsări, fereastra dezirabilului prin care se întoarce intenționalitatea. În schimb, despre viziune n-am putea spune decât că dă ceea ce arată iar ceea ce se arată e arătător, deși inaparent; un (im)posibil transcendent în raport cu realitatea pe care o între-rupe, ca ceva ce *sur-vine* dincolo de experiența conștiinței: precedența și ascendența unui mai *pre-sus* de toate, ineputabil imprevizibil.

Cu cât însă experiența trăitului este mai prezentă (și chiar în exces), cu atât donația apariției este mai ștearsă. „Revelația, spune Marion, se anulează atunci când trăirea (*Erlebnis*) persistă în a o epuiza.” Ceea ce înseamnă o reducere a transcendenței revelatoare la imanența reală a conștiinței;¹³⁰ aici, metoda fenomenologică nu se aplică decât „pentru a reduce revelatul la trăitul revelatului, deci pentru a oculta revelatul care se revelează el însuși”. Ne aflăm în fața următoarei

¹³⁰ Și nu o „afirmare imanentă a transcendentului” (Maurice Blondel, *Carnets intimes*, PUF, Paris, 1961, p. 525) sau „transcendența în imanență”, care este „trezirea mereu reînnoită în veghea însăși” (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 47).

alternative: „sau gândirea revelației se supune exigenței fenomenologice de a se reduce la imanența trăitului (sau la modurile existenței), deci la *eu* (sau la *Dasein*), și atunci revelatul se închide în trăitul revelatului (credinței, etc.) fără a primi revelatul revelat el însuși; sau gândirea pretinde să rămână deschisă Revelației ca atare, dar atunci ea trebuie să se elibereze de imanența sa în *eu*”: *vis* sau *viziune*.

Că ne aflăm totuși în pragul viziunii, în deschisul non-manifestant al pre-viziunii, ne-o întăresc imaginile smulgerii și desfacerii, în fața cărora vederea gândirii rămâne deschisă, pregătită să primească revelarea, ca pe o lumină ne(pre)văzută ce sfâșie ecranarea (sau înnoptarea) mundană:

*În noaptea asta am văzut copaci smulgându-se din pământ
focul desfăcuse plicul mării*

Eul nu se mai reduce acum la imanența trăitului care coboară revelatul printre modurile existenței; eul e deja aproape-nimicul.¹³¹ Nu trebuie să înșele persoana verbală; *am văzut*, spre exemplu, nu marchează existența circumscrisă în limitele trăirii individuale; ceea ce se dă de văzut nu atârână de eul care vede, și care nu e decât pânza (*fondul pânzei*) pe care joacă viziunea. Viziune ce dejoacă însă orice vizare:

*pe fondul pânzei care reprezenta pampasul
un cal alerga nechezând pe un nor
el uimea ochiul albastru al porumbeilor obosiți*

Smuls din imanența finitudinii terestre, eul nu se eliberează, ci se decreează. Ceea ce apare în vedere – ca re-prezentare

¹³¹ „Eul nu se pierde întrucât el nu-și aparține. El nu e deci decât ca neaparținând sieși, și prin urmare ca mereu deja pierdut” (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 105).

întrețesută în pânza mundană – nu mai e ponderea pământescului, ci duhul viu, însuflețitor, al focului, posibilul imponderabil, o cale a zborului. Dacă alăturăm aceste imagini celor din *Isaia* 60, 8 („Cine zboară ca norii și ca porumbița spre sălașul ei?”), deslușim mai degrabă o *orientare* decât un orizont, un *orient* și o origine, Răsărit care abia el deschide un alt orizont. Vederea însăși nu e orientată *spre*, ci *de* ceea ce vede, de un cuprins care întrece câmpul vizual al fenomenelor previzibile. Totul atrage către focarul însuși al revelatului, astfel încât ceea ce e văzut se arată drept cel care *dă* de văzut și face vederea cu putință: *ochiul albastru*. Căci – spune Heidegger – „din inima albastră strălucește sacrul, învăluindu-se totodată în întunericul care emană din acest albastru. Sacrul rămâne neclintit în timp ce se sustrage (...). Luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul”.¹³² Nu ochiul albastru al purității e văzut, ci vizibilul care se mișcă spre el, existentul trimis spre esența sa originară. Neclintit și uimit, e invizibilul din care se revarsă ceea ce el face vizibil. Retrasă în propria sa învăluire, forța deipetă cheamă la vedere, dezvăluie ceea ce răsare, strălucește dând strălucire: „Albastrul nu este o imagine menită să exprime sensul sacrului. Datorită profunzimii lui care strânge laolaltă și care abia în învăluire își dobândește strălucirea, albastrul este el însuși sacrul”.¹³³ Materia e dezlegată de povara gravitației, volatilizată și spiritualizată:

pâini voiajau prin aer cu ochii deschiși

Funcția de „aripă” marchează deriva generală a materiei înspre spirit, recuperarea energiilor sale alese, de-rivate, fără

¹³² *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 316.

¹³³ *Ibidem*, p. 317.

margini, act de dezmarginire și în același timp de *sus*-tragere, de absorbire a ceea ce e văzut în ochiul care vede.¹³⁴

„Obstacolele în calea revelației – adaugă Marion – coincid cu condițiile manifestării ei”, cu un orizont al obiectivității în care ceea ce apare se închide în cuprinsul vederii, fără să dea ceva mai mult decât îngăduie principiul rațiunii. Când Fondane spune:

*voiam să aprind lampa rațiunii
voiam să-mi trezesc mușchii
să mă ascund după pata de unsoare,*

el ridică în fața eului astfel de obstacole ce obturează posibilitatea revelării. Atât lumina rațiunii, cât și corpul trezit în această lumină, laolaltă cu intenția conștiinței voluntare de a face ca realitatea să se arate pe măsura cuprinsului inteligibil și de a se ascunde totodată în spatele cărnii corespund obstacolelor sau vălurilor ce ecranează lumina revelării.¹³⁵ Dacă totuși

era acolo lumea vegherii a minunilor

înseamnă că ceea ce se interpune în calea revelației creează o distanță necesară – un gol – pentru ca ceva să poată surveni drept alteritate absolută, orbitoare. Nu am avea cunoștință de darul revelat dacă el s-ar da în in-diferența nemarcantă a egalabilului. Ceea ce se dă e atât de diferit de ceea ce avem și

¹³⁴ „Natura – spune Platon – a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice către înalțuri, acolo unde își are neamul zeiesc sălaşul. Din toate câte țin de trup, ea mai ales ne înrudește cu divinul” (*Phaidros*, 246, d). Dimpotrivă, „supunerea la greutate e cel mai mare păcat”, remarcă Simone Weil, căci „greutatea determină coborârea, iar aripa, sușul” (*Greutatea și harul*, ed. cit., pp. 39, 40).

¹³⁵ Carnea e „vălul pe care îl așezăm în fața noastră ca ecran între Dumnezeu și noi” (Simone Weil, *op. cit.*, p. 99).

suntem, încât e un altul inegalabil, lumină a vegherii și a minunii (*veille et merveille*). Lumină în care eul trezit, vigilent, veghează minunea supra-vegherii;¹³⁶ condiția sa itinerantă nu e rătăcire, ci pelerinaj, exod inițiativ (*evreu de bună seamă și totuși Ulissee*). Departele (*să merg atât de departe*) destituie atât autosuficiența eului, cât și buna vecinătate a celui proxim. Instituie însă, pe de o parte, diferența, relieful care dă verticalitate golului, iar, pe de altă parte, aduce tot ce e diferit în necuprinsul unei unice revelații.¹³⁷ Niciun compromis ori foame a lumii nu poate afecta acest tărâm u-topic; el nu poate fi *mâncat*, în sensul în care nu se oferă îndestulării ci necuprinderii. Univers in-util, imposibil de *jupuit de piele*, al imposibilului însuși, cu neputință de străbătut doar la suprafață, pe cărările netede ale aparenței. Aici spaima golului e absolută, vedere a angoasei ce creează idoli mulțimilor dezlănțuite. O punere în scenă ca triumf al neființei sau al suprafeței, ca deschidere a unui orizont în care intenționalitatea poruncii și imperativul jertfei să fie scandate pe față, aruncate în față precum sloganul unor *pumni de cuvinte*. „Pentru că îi fixează *a priori* o dimensiune, o ședere, deci o limită – precizează Marion –, conceptul însuși de orizont descalifică posibilitatea unei revelații în chiar momentul în care face cu putință orice manifestare.” Orizont orizontal, lipsit de verticalitatea – crucială – a revelației, atunci când angoasa întărește neantul atât timp cât nu-l revelează în chiar cuprinsul existentului:

*Strigam că-s liber fericit dar groaza
îmi arunca un soare crud abia copt
ce putrezea când l-atingeam cu mâinile*

Dacă însă, dimpotrivă, experiența viziunii e înțeleasă (experiată) ca neantizare, la fel cum neființa e încercată ca

¹³⁶ Cf. E. Lévinas, *op. cit.*, cap. „De la conscience à la veille” (pp. 34-61).

¹³⁷ „Fiii tăi vin de departe” (*Isaia* 60, 4).

bord invizibil al ființei, un cearcăn de invizibilitate, atunci „lumea este viziune a lumii și nu ar putea fi altceva. Ființa e mărginită (*bordé*) pe toată întinderea sa de o viziune a ființei, care nu e o ființă, ci o ne-ființă”.¹³⁸ Angoasa dezvăluie neantul pe care rațiunea îl ascunde, „un neant *în* existent”,¹³⁹ dezlegat de rațiune și revelând o lipsă ontologică ce mistuie existentul. Acest punct interior al dezvăluirii nu e un cuprins cogitabil ori un orizont al ființei, conform măsurii doxale, ci un invizibil incomensurabil paradoxal ce nu intră în cuprinsul vederii. Neantul e astfel revelat (prin filtrul angoasei) drept ceea ce nu e (văzut), căci redus la condiția de singurătate absolută.¹⁴⁰ Desprins de neființa de neabordat, eul ajunge să vadă tocmai pentru că el însuși își e pentru sine un neajuns, un *a nu fi*. „A vedea înseamnă *a nu fi*”,¹⁴¹ întrucât ceea ce e de văzut este un *a fi*. Nu vedem ceea ce este decât cu condiția – *în* condiția – să nu fim nimic, să nu ne vedem sau să ne vedem ca nimic, să nu mai avem în vedere *nimic de făcut*¹⁴²:

¹³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 106.

¹³⁹ Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, ed. cit., p. 32.

¹⁴⁰ „Singur în laptele dulce al întunericului” – așa cum citim în poemul *Ci eu singur sub pământ* de Ion Mureșan (în vol. *cartea Alcool*) – semnifică aceeași întunecare a perspectivei, unde reducția sfâșietoare a mundaneității diurne înseamnă eclipsa oricărui orizont, închiderea în sine până la fruntariile strâmte ale trupului, regresia în limbul amniotic al preființării: apocalipsă a singularității creatoare. Iar ieșirea la lumină – renașterea în „ziua când carnea e luminoasă” – se petrece precum o lepădare de sine, un spasm și o smulgere călăuzite angelic. Atunci „plâng, / că întunericul rămâne singur”, întrucât ceea ce e părăsit – urmă a lumii destrămate sau neant revelat – e depășit întru lumina ce răsare nictifanic din chiar întunericul abandonat teribilei singurătăți dezertate. Întuneric lăsat singur, strivit de angoasa ce-l dezvăluie în inima absenței și a părăsirii. Căci ce e mai singur decât ceea ce nu e locuit nici măcar de un eu care-și plânge singurătatea? „În felul acesta, neantul devine suprema atestare a ființei” (André Scrima, *Timpul rugului aprins*, Ed. Humanitas, București, 2000, p. 42).

¹⁴¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴² Nu e aceasta chiar oferirea absolută, donația reculegerii în credință? „Nimic mai caracteristic – spune Gabriel Marcel – decât gestul credinciosului

*ce-aș fi putut să fac decât
să izbucnesc în răs satisfăcut
singur! eram deodată singur în lume...*

Singurătatea în lume și în sfârșit (în lumea sfârșită) – sau excepția ininteligibilă – marchează ultima treaptă a reduției eshatologice a eului, rămas încă prins în orizontul mundaneității, orizont care însă se destramă – reamintim – „în pragul omului în sfârșit singur”.¹⁴³ Pentru ca lumea să nu mai deschidă niciun orizont, pentru ca revelația să fie posibilă, lumea însăși trebuie să se eclipseze, să-și piardă astrul într-un adevărat dez-astru¹⁴⁴ (*apokalypsis*) în care nimic nu se mai oferă vederii, decât – poate – sclipirea dispariției:

(...) *un soare crud abia copt*
Ce putrezea când l-atingeam cu mâinile

care își împreunează mâinile atestând prin chiar acest gest că nu e nimic de făcut, nimic de schimbat, doar de dat: gest de dedicare și de adorare” (*Le sacré à l'âge technique*, în „Présence de Gabriel Marcel”, nr. 19, Paris, 2010, p. 16).

¹⁴³ *Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 282. „A te despuia de domnia imaginară asupra lumii. Singurătate absolută. Atunci obții adevărul lumii” (S. Weil, *op. cit.*, p. 49). Pornind „de la puținătatea lumii și a omului”, remarcă Andrei Pleșu, eticul întâlnește metafizicul (sau propria sa origine restauratoare); prin urmare, „nu numai că există o etică a singurătății, dar ea este *tărâmul constitutiv* al eticii, însuși principiul ei: nu se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalți înainte de a fi dialogat – în singurătate – cu « celălalt » dinlăuntrul tău, precum și cu o ipostază a alterității, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spațiul nespațial, misterios și imperativ al posibilului”, „cu un « altceva » care e dincolo de ins, dar și dincolo de comunitate. Acesta va fi *altceva-ul* constitutiv al eticului” (*Minima moralia*, Ed. Humanitas, București, 1994, pp. 120-121, 127).

¹⁴⁴ „Dezastrul este acel timp în care nu mai putem pune în joc, prin viclenie, violență, viața pe care încercăm, prin jocul acesta, să o menținem încă, timpul în care negativul amuțește iar oamenilor le-a urmat infinitul calm (efervescența) care nu se întrupează și nu se face inteligibil” (M. Blanchot, *op. cit.*, p. 69).

Soarele lumii (laolaltă cu prezența indiscretă a eului) trebuie să apună, să putrezească, pentru ca un *alt* orizont să se deschidă în vedere:

(...) încercam să aflu unde-i Dumnezeu¹⁴⁵

„Orice vizibilitate, spune Marion, ia loc în măsura cadrului său (...); dar ceea ce se revelează astfel umple până într-atât dimensiunile și posibilitățile pe care le oferă acest cadru, încât fenomenul rezultat își pierde contururile el însuși.” Un cadru incontornabil al supra-măsurii:

toate sertarele erau în sfârșit deschise, căscate.

Deschiderea reprezintă o alterare a orizontului de către o revelație incomensurabilă, cu atât mai paradoxală cu cât ceea ce se deschide este o revelație a închiderii, a sfârșitului.¹⁴⁶ În sfârșit – ca și *in-finit* – golul se deschide *cât cuprinde vederea*. Între *fondul pânzei care reprezenta pampasul* și *am sfâșiat pânza cerată a neantului* se întinde întreaga distanță – diferență – ce desparte simpla imagine a re-prezentării urzite, înfășurate în conturul vizării intenționale, și orizontul bruiat, sfâșiat, al neantului desfășurat în surplusul saturației intuitive.¹⁴⁷ Dar ce se ascunde în vedere nu e ce se are în vedere. Ceea ce dă de văzut este un ascuns inaparent, un *absconditum* divin,¹⁴⁸ invizibil până la transparență, cum ar spune Lévinas:

¹⁴⁵ „Nu vei mai avea soarele ca lumină (...), ci Domnul va fi pentru tine o lumină veșnică” (Isaia 60, 19).

¹⁴⁶ Este chiar „paradoxul dialecticii existențiale: în absența perspectivei sfârșitului, totul devine sfârșit, limitat. Eternitatea nu se descoperă decât prin perspectiva unui sfârșit” (A. Scrima, *Antropologia apofatică*, ed. cit., p. 312).

¹⁴⁷ „E necesară totuși o sfâșiere, ceva disperat pentru ca acest gol să se producă” (S. Weil, *op. cit.*, p. 48).

¹⁴⁸ „Dumnezeu ascuns” (Isaia 45, 15), „Dumnezeul necunoscut” (Fapte 17, 23): „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut” (Col. 1, 15). Adică „ceea

*Unde-ar putea să se ascundă, să se îngheșuie
Unde-ar putea de-atâta vreme să îmi apese pleoapele?*

Dacă ceea ce dă de văzut e transcendent vederii (experienței pe care o pune în condiția vizibilității), e totodată un imemorial pre-originar („de atâta vreme sunt cu voi”, *Ioan* 14, 9), un neînceput al luminii cu care nici gândirea și nici vederea nu pot începe, revelat în Sfârșit.¹⁴⁹ Eul nu se mai vede în orizontul finit al ființei și al vizării sale mundane sau cogitante; pur și simplu eul nu mai este, învăluit în ascunderea care îl dezvăluie.¹⁵⁰ Abia acum i se arată o lumină cu neputință de arătat; va vedea, va străluci (*Isaia* 60, 5) în ceea ce îi dă strălucire. Doar pentru Dumnezeu a vedea e totuna cu a fi, căci transcendentul creează vizibilul în vederea căruia El este invizibil: „Și cum, pentru tine, a vedea înseamnă a fi, eu sunt pentru că Tu mă privești”.¹⁵¹ Ceea ce vede eul golit, revenit la sine, e cuprins de vederea pe care nu o poate cuprinde. Intrând „în întunericul unde era Dumnezeu” (*Ieșirea* 20, 21), cu pleoapele apăsate de un insuportabil orbitor, vede prin vederea celui ascuns.

ce, comparat cu orice alt existent, este supra-existent, nu doar ca *idee* superioară, ci ca *Existent efectiv*” (F.W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre I, ed. cit., p. 176).

¹⁴⁹ Un dintotdeauna Deschis, dincolo de temporalitatea lumii: „Porțile tale mereu vor fi în lături, zi și noapte vor rămâne deschise” (*Isaia* 60, 11).

¹⁵⁰ „Cine îl caută pe Dumnezeu trebuie mai întâi să se facă nevăzut și să-și comunice transparența lumii” (Emmanuel Mounier, *L’Espoir des désespérés*, Seuil, Paris, 1953, p. 148). „Dumnezeu e tot timpul de față, dar noi îl ascundem. A fi mistic sau a fi un sfânt înseamnă, dimpotrivă, un om pe care Dumnezeu îl ascunde în Sine” (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, ed. cit., p. 134).

¹⁵¹ Nicolaus Cusanus, *De visione Dei*, IV. „Dumnezeu – adaugă Cusanus – este pentru toate [lucrurile] ceea ce este vederea pentru cele ce se văd” (*De Deo abscondito*, în *Pacea între religii. Despre Dumnezeul ascuns*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 132).

(3) Dialectica poeziei

CÂND FILOSOFIA ÎNTÂLNEȘTE POEZIA. O PERSPECTIVĂ HERMENEUTICĂ

Vorbind despre înrudirea profundă dintre religie, filosofie și artă, în virtutea comunei lor perspective deschise asupra totalității („acea rădăcină adâncă, din care se înalță deopotrivă pietatea religioasă, cugetarea metafizică și creația artistică”), sentiment pe care epoca noastră l-a pierdut, T. Vianu constată că, pe de o parte, „problema raportului dintre filosofie și artă nu depășește (...) domeniul spiritului omenesc cu implicațiile lui transcendente, pe când cine vrea să istovească cuprinsul problemei religioase trebuie să urmărească nu numai reacțiile spiritului uman în direcția aprehendării absolutului, dar și reacțiile acestuia în tentativa lui de a se ascunde sau dezvălui”. Pe de altă parte, „nici religia, nici filosofia, nici arta nu sunt obligate a sacrifica ceva din originalitatea lor, pentru a stabili legături între ele”.¹ Mai mult, ele sunt – potrivit lui Gabriel Marcel – „activitățile centrale prin care omul se repune pe sine în prezența misterului care-l întemeiază și în afara căruia nu este decât neant: religia, arta, metafizica”.² Pornind de la aceste câteva remarci preliminare, vom zăbovi în lumina pe care o mărturisesc trei cuvinte, al filosofiei, al poeziei și al experienței religioase, așa cum a știut să o vadă Hans-Georg Gadamer.³ Ceea ce se prezintă ca eveniment în aceste cuvinte

¹ Tudor Vianu, *Filosofie și poezie*, Ed. enciclopedică română, București, 1971, pp. 15-19.

² „Schită a unei fenomenologii a lui A-avea”, în Gabriel Marcel, *A fi și a avea*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 190.

³ Capitolele intitulate „Filosofie și poezie” și „Experiența estetică și cea religioasă”, în Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iași, 2000, pp. 165-175, 127-142. Toate citatele, fără altă mențiune, aparțin acestor capitole din ediția citată.

se dă pe față, ca în-fățișare a adevărului ieșit în neascundere, ajuns la vizibilitatea înțelegerii. Iar ceea ce înțelegem este ceea ce vorbește și mărturisește în fața noastră, propriei noastre priviri pe care o călăuzește, indicându-i semnul vizibil al unei apariții rostitoare. Dacă primul versant al problemei pune în raport conceptul filosofic și cuvântul poetic, al doilea aduce în discuție o dublă mărturisire, poetică și religioasă.⁴ În plus, așa cum subliniază L. Blaga, având în vedere că „gândirea filosofică în general și gândirea metafizică în special au avut darul de a fecunda poezia și arta timpurilor”, vom încerca să lărgim orizontul interpretării, restabilind perspectiva obiectului ei, pe măsura solicitării pe care poemul însuși o adresează înțelegerii critice, și anume ridicarea ei la nivelul unei reflecții filosofice preocupate de sensul aceluia *a fi* original care *dă* fenomenul poetic, deschizând o altă cale a exegezei. Iar „dacă rostul pozitiv al criticii îl dibuim în ridicarea pe plan de conștiință a valorilor de penumbră sau chiar subterane ale unei opere poetice, e clar că filosofia poate să pună la dispoziția criticului unelte din cele mai eficace și mijloace de sondaj și de determinare conceptuală, cu totul singulare”.⁵

1. Tensiunea dintre filosofie și poezie exprimă apropierea și totodată depărtarea dintre concept și imagine. O tensiune rodnică, întrucât ambele demersuri pornesc de la limbă și nu se plăsmuiesc decât în interiorul unei limbi. Sunt, pe de o parte, manifestări ale *diferenței* pe care cuvântul le înregistrează ca atare în semnificativitatea rostirii, dar, pe de altă parte, creații ale aceleiași vorbiri, ale unei limbi *comune* care simte nevoia fie să conceptualizeze, fie să imagineze. Problema pe

⁴ Nu abordăm aici raportul dintre filosofie și poezie intens tematizat de romantismul german, discutat pe larg în toate articulațiile sale (la frații Schlegel, Novalis, Hölderlin și Schelling) în cartea noastră *Creație și interpretare. Studii despre arta cuvântului*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2003.

⁵ Lucian Blaga, *Critica literară și filosofia*, în rev. *Saeculum*, anul I, martie-aprilie 1943, pp. 3, 10.

care și-o pune Gadamer este aceea a modalității prin care „limba, unicul mijloc a ceea ce este gândit, precum și a ceea ce e poetizat, poate realiza această comunitate și această diferență”. Se știe că în discursul obișnuit cuvântul spus nu poate sta pentru sine, ci trimite întotdeauna dincolo de ceea ce spune. Aspect valabil atât pentru limbajul cotidian, cât și pentru cel al științelor care sunt obligate să indice cu limpezime lucrul pe care îl desemnează și căruia îi dau un nume inconfundabil. Dimpotrivă, cuvântul poetic, întocmai ca și cel filosofic, stă pentru sine, în sensul că nu mărturisește altceva decât propria apariție pe care o impune dincolo de textul sau contextul ivirii sale. El nu indică altceva, nu arată spre ceea ce el nu este, ci se reprezintă în pura sa prezență, *se prezintă* ca fiind și semnificând ceea ce este. Dacă am încerca să distingem cuvântul filosofiei de cel al poeziei, ar trebui să remarcăm că efortul de conceptualizare implică o pierdere a limbii. În accepția sa fenomenologică (și nu numai), filosofia va încerca mereu să pună între paranteze experiența realității contingente, să ridice înțelesul lumii vieții la esența sa apriorică, să o reducă la generalizarea abstractă a conceptului. Efort care pare să lase în urmă simplul cuvânt, să-l depășească în expresivitatea sa concretă. Filosofia realizează astfel transcendența conceptului în raport cu limba ce dispare laolaltă cu realitatea suspendată. Iar particularitatea enigmatică a artei, și cu deosebire cea a poeziei, manifestă aceeași tendință idealizantă, însă de data aceasta idealitatea creației se întemeiază pe o reducere eidetică „îndeplinită spontan”, după cum afirmă Husserl. Ceea ce cuvântul filosofiei restrânge ca urmare a unui proces de reflecție, cuvântul poeziei realizează dintr-odată, în însăși „trăirea” experienței artistice.⁶ Cel dintâi ne vorbește cu gândul

⁶ „Poetul și-ar dobândi puterea din faptul că poate realiza *direct* trecerea de la devenire la ființă, tot așa cum poate, *direct*, fără medierea discursului de care are nevoie filosoful, să găsească unitatea inițială” (Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*, Ed. Univers, București, 1988, p. 470).

care se dispensează de cuvânt pentru a extrage, din chiar acest cuvânt absorbit în sine, principiul celor ce există dincolo de reprezentarea conceptuală. În concept, cuvântul își dă duhul pentru a lăsa să se întrevadă esența necuvântătoare, esența tăcută care doar astfel se poate prezenta. Cel de al doilea ne vorbește cu ceea ce stă pentru sine ca imagine a unei realități simbolizate. Ceea ce reducția realizează aici este de fapt nu o ridicare la esență, ci o sublimare ideală. În imagine, cuvântul poetic trăiește o nouă viață, căci el nu lasă în urmă nimic, ci aduce mereu la ceea ce abia cu el urmează să fie.⁷ Astfel că apropierea dintre poezie și filosofie – acea alteritate sau non-pertinență semantică pe care ambele o postulează față de uzajul comun ori științific al limbii – pare să nu fie îndeajuns de solidă pentru a putea anula distanța dintre ele. „Cuvântul care « stă » și cel care dispare în ceea ce nu se poate spune nu sunt oare niște extreme?”, se întreabă Gadamer. Și atunci, dacă lucrurile stau astfel, problema care trebuie pusă este aceea a „modului în care se comportă una față de alta aceste două forme de limbă eminente și totodată contrare – adică textul poeziei care « stă » în sine și limba conceptului ce se anulează pe ea însăși, lăsând în urma sa orice fel de fapt petrecut”. Abordată dinspre extreme, această problemă se va limpezi mai întâi plecând de la limbajul poeziei lirice, iar apoi de la conceptul dialectic.

Poezia lirică. Gadamer ia ca exemplu forma radicală a acelei *poésie pure* pe care, în descendența lui Mallarmé și a lui Valéry, a teoretizat-o abatele Brémond, cu accent în special pe muzicalitatea limbii, pe echilibrul creator între sunet și sens.⁸

⁷ „Imaginea – subliniază T. Vianu – împlinește totuși funcțiuni deosebite în poezie și în filosofie. Căci pe când imaginea poetului este prețuită în sine, aceea a filosofului nu face decât să vehiculeze un sens care nu numai că o depășește, dar care se impune cu preferință atenției cititorului” (*op. cit.*, p. 66).

⁸ „În sensul riguros al cuvântului, poetul este o voce – *os magna sonaturum* – sau nu este. Atât timp cât cuvintele folosite nu sunt decât semne intelectuale, avem doar poezie latentă sau difuză, poezie virtuală, și nicidecum poezie

Este cazul cel mai dificil de investigat, căci în forma radicală a poeziei lirice cuvântul este atât de cuvântător, și deci în cea mai înaltă măsură expresiv și de sine stătător, încât se află la cea mai mare distanță posibilă față de cuvântul discursului cotidian ori al celui științific. Distanță care instaurează ea însăși un cuvânt, dă cuvânt unei plăsmuiri ce constituie „unitatea unui discurs” a cărui semnificativitate se încheagă în țesătura pluralității sale expresive. Dacă poetul – conform aprecierii lui Brémond – este o voce, creația lui este o construcție plurivocă, o întretăiere a conotațiilor care, fiecare în parte, dezechilibrează limbajul comun, „ridică” poemul, îi verticalizează prezența. În mod paradoxal, doar acest limbaj dislocat ori chiar răsturnat așază poemul în poziția ce-i este proprie, în locul în care el poate rosti. Nu e un simplu context, precum cel al vorbirii în care cuvântul numește abia în instanța de discurs impusă de actul comunicării. „Prin numire, ceva este chemat întotdeauna în actualitate”, cuvântul însuși fiind chemare la prezență, convocare a tot ceea ce așteaptă un *semn*. Lucrul semnatificat e lucrul chemat la o existență discursivă, lucrul al cărui grai se articulează în unitatea unui sens. Ce se întâmplă însă în poezia în care cuvântul nu mai numește ceva de dincolo de sine, nu mai cheamă nimic altceva decât propria sa strălucire, propriul său sunet? „Cum se poate alcătui un întreg din figuri sonore și din zdrențe de sens? (...) Cum să mai iasă în relief cuvântul din valurile comunicării? Cum să se mai adune în sine, dacă nu prin înstrăinarea așteptărilor mult prea obișnuite ale vorbirii?” Întrebările pe care și le pune Gadamer vizează tocmai unitatea fisurată a unui limbaj dizident, saturat cultural, dar incapabil

adevărată” (Henri Brémond, *Prière et poésie*, Grasset, Paris, 1926, p. 173; cf. și cap. *Le catharsis et la magie des vers*). În același sens – într-o scrisoare adresată lui H. Brémond cu referire la poezia pură – Claudel observă că, spre deosebire de cuvintele obișnuite care sunt folosite „nu prin faptul că ele semnifică obiectele, ci prin faptul că le desemnează”, poetul recurge la *lucrul pur*, nu cu valoarea de folosință cotidiană, ci „în plenitudinea sensului său” („Lettre à l'abbé Brémond”, în Paul Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 96, 98).

să vorbească pe înțelesul tuturor. Pe de o parte, cuvântul e luat de fluxul comunicării care îl banalizează, îi tocește semnificațiile, înscriindu-l pe orbita moartă a stereotipurilor. Vina, în această situație, nu e a cuvântului, ci a gândirii care, în loc să gândească pentru a putea vorbi, vorbește – ia cuvântul – chiar în locul dezertat de ea însăși. Pe de altă parte, cuvântul poeziei, în cazurile extreme, se închide în sine, căci, dorind să fie cât mai mult cu putință, sfârșește prin a-și ermetiza semnificațiile. El nu mai vorbește decât pentru sine, pentru propria glorie pe care nimeni nu o vede, întrucât nimeni nu e chemat să o celebreze. În primul caz, avem cuvântul obscur înstrăinat de propria esență; în al doilea, cuvântul obscur amuțit în slăvirea de sine. În ambele cazuri, unitatea de sens a discursului este respinsă, pusă în criză. Totuși, afirmă Gadamer, „nu se renunță la unitatea de sens acolo unde este vorbire. Ea este însă condensată într-un mod complex”. Trebuie însă convenit că nici chiar în cea mai ermetică poezie pură unitatea de sens nu poate fi abolită în mod absolut. Ce rămâne *între* cuvintele care par să se îndepărteze unele de altele, însingurate în propria lor celebrare? Acel câmp magnetic al textului ce le cuprinde pe toate, energia pe care o degajă laolaltă în tensiunea aceluiași întreg. „Niciun cuvânt al unei poezii nu înseamnă ceea ce spune. Dar în același timp el se retrage asupra lui însuși pentru ca alunecarea în proza vorbirii și în retorica ce-i aparține să fie îndepărtată.” Niciun cuvânt poetic nu vorbește fără *să lase să se înțeleagă*, fără să dea de gândit. Ceea ce el înseamnă nu e un semn a ceea ce spune. Este chiar ceea ce îl salvează de „proza” vorbirii și de retorica proprie, căci el nu e liber decât în aluzia unei spuneri non-pertinente, în sugestia rostirii.⁹ Dacă acest cuvânt nu arată și nu mărturisește decât ceea ce este, atunci

⁹ În operele de artă, remarcă T. Vianu, „regăsim un înțeles pe care nu-l putem subordona unui concept sau unei legături de concepte precise, un înțeles mai bogat și care, debordând neconținut conceptul, provoacă lucrarea niciodată limitată a restabilirii înțelesului” (*Tezele unei filosofii a operei*, în Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 361).

ceea ce el este – fiind mai mult decât pare să spună – se spune mai puțin decât lasă a se înțelege. Or, tocmai această sub-înțelegere îi asigură semnificativitatea apariției; doar această hiper-înțelegere îl lasă să vorbească, să stea în sine și în cuprinsul rostitor al poemului, în adăpostul unei ascunderi deschise.

Conceptul dialectic. Ce este însă limbă în filosofie? Dacă putem vorbi de limba filosofiei, ne referim cu siguranță la logica propoziției (a unei propuneri) care nu este cea a pertinentei semantice proprii vorbirii cotidiene. Alegând exemplul dialecticii hegeliene, Gadamer nu numește doar un caz extrem al logizării cuvântului, ci îl extinde la orice tip de discurs filosofic. Hegel însuși a observat că „forma frazei nu are îndemânarea să exprime adevăruri speculative”, adică nu are la îndemână mijloace discursive îndeajuns de performante pentru a exprima esențele inexprimabile. Căci ce este un adevăr speculativ dacă nu esența lucrului ajunsă la cuvânt, care se rostește ca atare în ideea sa reprezentativă (intuitivă), făcând lucrul să se arate ca identic cu sine însuși, să se prezinte pe numele său real?¹⁰ Spre exemplu, prietenia ori iubirea sunt acele lucruri care se rostesc în fel și chip în retorica zilnică a unei vorbiri ce nu obosește să-și declare, cu fiecare prilej ce se ivește, iubirea de sine, filo-*logia*, acel cuvânt îndrăgostit de tot ce seduce numind. Esența iubirii însă, ori a prieteniei, poate fi numită, sedusă prin cuvântul care se adresează celui iubit, prietenului pe care îl invocăm? Dacă dorește să-și respecte menirea, filo-*sofia* nu poate fi decât contemplare a ceea ce nu poate rosti, speculație,

¹⁰ „Latinescul *speculum* semnifică atât oglinda în care un lucru se reflectă, cât și imaginea ce dublează acel lucru. În ultimă instanță, numește tocmai acest fenomen mai ciudat al reflectării de sine, nu în sensul psihologic al expresiei. La limită, ceea ce se reflectă și imaginea sa ajung să însemne unul și același lucru. (...) Locul intangibil în care se petrece o astfel de bifurcație, oglinda ca atare, face și ea parte din acest fenomen. Doar în acest sens profund echivoc se poate vorbi despre gândire ca oglindă (*speculum*)” (Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 39). Cf., în același volum, cap. „*Mens speculativa & speculatio nocturna*” (pp. 104-113).

adică reflectare a unui originar de dincolo de cuvânt.¹¹ Înseamnă că adevărul speculativ, oglindit în limba filosofării, nu poate fi iubit decât cu înțelepciune, întrucât neavând nume și adresă, deci nici loc stătător al destinației, el nu poate fi chemat la rostire. Nesupus niciunui cuvânt, neconvocat de niciun destin lingvistic, adevărul nu vorbește, ci luminează vorbirea. „Premisa comună oricărei filosofări – precizează Gadamer – e aceea că filosofia ca atare nu are o limbă adecvată misiunii sale.” Limba filosofiei este conceptul, argumentația ideatică, logica propoziției care, având drept obiect ideea, gândește cu idei. Gândire exterioară lucrului gândit, întrucât interioritatea originară pe care o vizează se refuză oricărui concept-subiect impus din afară. Este poate cea mai gravă insuficiență a conceptului dialectic: el nu crește din lăuntrul lucrului, ca ceva ce poartă esența înspre cuvântul ce o cheamă, ci califică în abstract o realitate vie pe care o dorește și o plăsmuiește după chipul și asemănarea sa. De aceea, limba filosofiei ar trebui să fie, mai degrabă, rodul unei reflectări eidetice, al unui raport speculativ în care gândirea lucrului nu este – nu poate fi – altceva decât luminare a ceea ce în lucru se propune inteligibilului, ca fenomen vizibil, sesizabil și interpretabil în apariția sa *concretă*. Este un alt fel de a spune că originarul prieteniei nu există decât într-un fel de cuvânt mut ce aduce însă la articulare toate cuvintele ce mărturisesc prietenia, la fel cum esența iubirii se oferă doar în acea adâncă înțelepciune a vieții care însuflețește fiecare glas prin care iubirea e adusă la viață. Nu putem rosti și mărturisi ceea ce nu putem gândi, dar gândul nespus, nemărturisit, cel care nu se pune pe sine în rostirea și

¹¹ „Filosofia – spune Petrarca – poate fi doar iubire de înțelepciune; Înțelepciunea lui Dumnezeu însă este Logosul Său, e Cristos; pe El trebuie, deci, să-L iubim, spre a fi adevărați filosofi” (*Ep. Famil.*, IV, 4). Înțelepciune a iubirii care sminteste gândirea, iubind-o cu o asemenea intensitate încât o întoarce pe dos, din simpla iubire de înțelepciune în adevărata *filo*-sofie: „înțelepciune a iubirii ce se află în slujba iubirii” (Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 330).

mărturisirea celor pe care le gândește, este acel mare Cuvânt absolut – al absolutului – care nu definește, ci se pro-pune și descoperă, nu limitează logic adevărul, ci pune cuvântul pe calea adevărului. Ceea ce înseamnă că adevărul lucrului, care este tocmai esența sa originală, poate fi cuvântat doar în acele gânduri-propoziții care „oglesc, prin urmare, în ele însele, suspendarea propriei lor « puneri »”. Cuvântul pus pe cale – cuvântul căii înseși, ca metodă (*met'hodos*)¹² –, pro-pus de nerostibilul re-prezentat în spunerea sa, nu exprimă decât ceea ce l-a făcut cu putință, adică inexprimabilul însuși, absolutul acelui mare Cuvânt care își pro-pune propria absență. O face însă în prezența limbii, în acel discurs care nu vorbește nimic, dar oglindește totul. Propozițiile speculative (sau „propozițiile-oglină”) aduc lumina la lumină, însă în limba luminată lumina ca atare dispare; ea nu vorbește luminând, ci locuiește în lumina unui lucru a cărui idee se reflectă în propria luminare. De aceea, „limba filosofiei este o astfel de limbă ce se suspendă pe ea însăși – nespunând nimic și, totodată, referindu-se la tot”.

Ce apropie cuvântul poeziei de cel al filosofiei? În primul rând, „se pare că pentru poet, ca și pentru filosof (...) domnește în secretul limbii aceeași dialectică a descoperirii și sustragerii acestuia”. Atât ceea ce am numit hiper-înțelegerea unei ascunderi deschise, cât și pro-punerea marelui Cuvânt ce luminează și pune în lumină înseamnă învăluire și dezvăluire, taină și

¹² „Problema hermeneutică nu este în mod original o problemă metodologică” (Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, p. 20), iar „conștiința validității unei metode este inseparabilă de conștiința limitelor sale” (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 48). Ceea ce nu înseamnă că putem înțelege fără a crea, în cuprinsul înțelegerii înseși, metoda aptă, care e chiar calea înaintării spre centralitatea semnificantă a textului. Nu metoda naște înțelegerea, ci înțelegerea își creează propria metodă, propria cale, căci doar ea poate relua sensul într-un mereu nou context (în conformitate cu una din exigențele hermeneutice fundamentale). Astfel că limitele metodei sunt chiar limitele înțelegerii, iar conștiința acestor limite este ea însăși o problemă hermeneutică.

revelare, căci, și într-un caz și într-altul, în limbă se ascunde mereu ceea ce ea pare să descopere. În acest sens, limba nu este decât locul unei arătări pe care nu o poate arăta, celebrarea unei apariții de neatins în aparența a ceea ce vorbește.¹³ În al doilea rând, ambele cuvinte, cel poetic și cel filosofic, „se pot rata pe sine”, altfel spus pot să decadă în chiar ceea ce ele doresc să depășească. Situație în care limba poeziei nu se mai prezintă pe sine ca noutate absolută a rostirii, ci reia ceea ce a fost deja spus în alt loc al ivirii poetice ori se lasă ademenită de vocabulele retoricii cotidiene. La fel, limba filosofiei se poate împotmoli în argumentația logică ori în sofistica goală, câștigând o iluzorie rigoare, dar pierzând înțelepciunea iubitoare a logosului. Niciuna dintre ele, în acest caz, nu mai e în stare să invoce un adevăr pe care să-l oglindească în propria sa contemplare rostitoare. În al treilea rând, cele două modalități ale discursului nu pot fi „false”. Cine ar dori să le echivaleze măsura de adevăr cu ceva existent în afara lor nu ar face decât să forțeze o adecvare imposibilă. Trebuie adăugat însă că ele nici „adevărate” ca atare nu sunt. Chiar dacă adevărul luminează în vorbirea specifică fiecăreia, el nu se arată ca esență originară a-nonimă, ci ca strălucire ce îl vizează. Prin urmare, adevărul nu cheamă prezența negrăită a luminii înseși, ci ocrotește luminarea veșnicei sale puneri în absență.

2. Poezie și experiență religioasă. „Ca orice fel de experiență – afirmă Gadamer –, trăirea poetică, precum și cea religioasă resimt nevoia cuvântului.” Dacă poezia este configurarea grăitoare pe care o ia manifestarea unui cuvânt creator care se arată pe sine, teologia este și ea cuvântare despre Cuvânt, vorbire în care se revelează ceea ce ea spune. Problema este de a ști dacă întâlnim în ambele cazuri același cuvânt care ne

¹³ „Limba este locul de adăpost al ființei. În adăpostul ei locuiește omul. Cei ce gândesc și făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost” (Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism”*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 297).

vorbește în feluri diferite, spunând însă în esență *același* lucru, sau este vorba de două experiențe distincte care se exprimă în moduri diverse ale discursului, spunând în esență, fiecare în parte, *altceva*. Pentru a înțelege această problemă în adevărata ei natură, trebuie să scoatem la lumină faptul că ea implică o anumită pre-înțelegere; este deci o problemă prin excelență hermeneutică. Discursul poetic și cel religios sunt fixate în texte, înghețate într-o scriitură care necesită să fie înțeleasă. Înțelegerea nu face altceva decât să cheme textul la vorbire; dificultatea unui text este exorcizată tocmai prin faptul că înțelegerea face textul să vorbească din nou. Aspect care nu clarifică în niciun fel problema ci, dimpotrivă, o adâncește. Punându-ne întrebarea „cine vorbește aici?”, poezia și religia ne dau fiecare propriul răspuns. Textul poetic vorbește de la sine și reușește să o facă prin arta cuvântului; el este *creator* de vorbire. Textul religios slujește cuvântul Altuia care vorbește; el este *investit* cu darul vorbirii. Avem de-a face, după Gadamer, cu două genuri de texte eminente, unul literar (în sens larg: poetic), iar altul sfânt (în sens larg: religios).

Textul eminent literar (poetic). „Textul eminent este unul pe care îl citim ca text, așa încât suntem direcționați (...) asupra faptului că « stă scris »”. În plus însă față de această definire a textului în general, textul literar este ceva „țesut din fire, în așa fel încât are coeziune în el însuși”, o izotopie proprie care îi asigură autonomia. Un astfel de text nu trimite înapoi către ceva rostit, nu vizează o spunere pre-existentă în realitate, ci se rostește pe sine însuși. Vizarea sa nu e alta decât ceea ce el spune din momentul în care *începe* să spună. În acest sens, textul literar este un început, o origine absolută a spunerii, ca atare o mereu proaspătă noutate. Înțelegerea se confruntă aici cu un *de-la-sine-înțeles* care face ca textul să „țină”, să fie de sine stătător, cu alte cuvinte ea se confruntă cu o *libertate*, care este chiar aceea a creativității. Ceea ce pare să vină în contradicție cu afirmarea adevărului: „ce fel de pretenție

la adevăr e aceasta, dacă se însoțește cu libertatea născocirii?” Ce fel de adevăr survine în creația poetică, dacă aceasta e liberă să plăsmuiască orice? Or, creația poetică vorbește cu sens despre ceva adevărat, „mărturisește ceva ce ține să fie adevărat”. Este ceea ce Gadamer numește *non-distincție estetică* ori *hermeneutică* prin care se realizează trans-apariția reprezentatului în reprezentare.¹⁴ Ceea ce înseamnă că adevărul (sau ceea ce se spune pe sine ca adevăr) se creează în chiar spunerea în care el devine vizibil. Arătarea sa este prezența care îl înfățișează ca ființă vie vorbitoare. Ceea ce ne satisface și ne împlinește din punct de vedere estetic nu este o configurație formală, ci un conținut de sens care *ne* vorbește, ni se adresează într-un limbaj care e însuși cel al înțelegerii noastre. Problema care se pune acum este de a ști ce face ca un text să devină autonom, să vorbească și să se propună ca eminent: „ce este implicat, propriu-zis, în faptul că ceva devine « literatură », că, altfel spus, a devenit într-atât operă sau text încât poate fi făcută să vorbească ca atare, ca « literatură »?” *Eminența* textului poetic este strâns legată de *idealitatea* literaturii. Textul creat, văzut ca *ergon*, ca operă, dobândește un caracter ideal în raport cu realizarea sa ca atare, dar și cu orice realizare comprehensivă a sa. Textului aflat în ipostaza sa ideală, de realizare ca operă, nu îi corespunde niciun vorbitor: autorul a încetat să mai existe, cititorul său ideal nu se va naște niciodată. Astfel încât el e singurul care vorbește, singura ființă grăitoare ce depune mărturie despre propria ființare. Ceea ce nu înseamnă o evaporare a „realității” sale în spatele unei presupuse idealități „supra-reale”, ci unitatea de sens ce creează acea realitate ideală în care ceea ce apare și semnifică

¹⁴ În cap. „Intuiție și plasticitate”, Gadamer precizează: „În experiența artei, trebuie să păstrăm îmbinarea aspectului formal cu cel de conținut. Acesta este sensul non-distincției estetice” (*Actualitatea frumosului*, ed. cit., pp. 163-164). Despre conceptul de non-distincție hermeneutică (între ceea ce opera spune și ceea ce este înțeles ca spunere), cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., pp. 43, 66-67.

este chiar ceea ce vorbește într-un fel de suspensie fenomenologică a vorbirii, în tăcerea elocventă a esenței în care totul tinde să se resoarbă.¹⁵ Idealitatea textului poetic este eminența sa simbolică, acea pregnanță sublimă și gratuită ce își sfidează deopotrivă creatorul și interpretul.¹⁶

Cuvântul mărturisitor al experienței religioase. În textul neotestamentar, înțeles ca document autentic (*Urkünde*) al revelației divine, nu întâlnim o raportare generală la universalitatea divinului, ci relatarea unei istorii pe care revelația o atestă și o autentică. Supunerea față de cuvântul Legii este înlocuită cu credința în Cuvântul însuși, într-un Logos ce vestește și făgăduiește. Diferența dintre lege și făgăduință se articulează în jurul conceptului de libertate. Legea obligă la supunere și ascultare; ea constrânge și restrânge, fără să promită decât o mântuire îndepărtată. Dimpotrivă, a făgădui înseamnă a întinde o punte către celălalt care pășește deja în întâmpinarea ta, acceptând astfel mesajul pe care îl mărturisește mâna întinsă. Astfel că „mesajul Evangheliei este o ofertă liberă, păstrată deschisă – și mesajul este îmbucurător doar pentru cine o acceptă”. Evanghelia este chiar vestea cea bună a tămăduirii, buna-vestire a libertății, deschiderea ce se oferă celui liber să o primească. Și nu o poate primi decât în credința ce ascultă *kerygma*, Cuvântul care vestește și cheamă credința în lumina vestirii.¹⁷ În acest sens, buna-vestire este o bine-cuvântare, o

¹⁵ „În limbajul tăcut și non-uman, prin vocea liniștii – în *Geläut der Stille*, în limbajul care vorbește înaintea oamenilor și care adăpostește acel *esse ipsum*, limbaj pe care poemul îl pune în cuvinte omenesti. Fenomenul însuși – chiar în acest sens nou – ar fi fenomenologie” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 278).

¹⁶ Despre poziția limită a literaturii și sarcina specifică transpunerii în înțelegere, cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., pp. 89-94.

¹⁷ Cu referire la *kerygma* (apel, interpelare), Rudolf Bultmann precizează: „Faptul că ea e interpelare, chemare, e de la sine înțeles. De aceea, în Noul Testament, e numită adesea *kerygmă*, adică apel al vestitorului sau evanghelie, adică mesaj. Chemarea care răsună și e sesizată în ea este chemarea lui Dumnezeu” (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969, p. 146). Vorbind despre comunitatea dedicată Evangheliei, Karl Barth subliniază faptul că „în calitatea sa de comunitate a Cuvântului,

bene-dicție, buna rostire despre supremul Bine. Consecința hermeneutică pe care Gadamer o deduce din acest caracter specific mesajului evanghelic este absoluta sa oferire, adresa cu care este investit, deschiderea către toți cei ce i se deschid. În același timp, mesajul trebuie transmis, mărturisit și propovăduit, oferit înțelegerii. A transmite (*ausrichten*) înseamnă aici a îndrepta ceea ce e strâmb, a înălța la dreapta credință și slujire, a îndeplini în spirit ceea ce spune litera cuvântului. Spunând că mesajul transmis este oferit înțelegerii, spunem de fapt că sensul nu numai că trebuie să ajungă la destinatarul său, ci îl pătrunde cu tot ceea ce îi oferă, marcându-i destinul, însemnându-i viața pe care o înalță și o investește cu un nou înțeles. În acest caz putem spune că, într-adevăr, rostul cuvântului mărturisit și propovăduit este rostuirea, „traducerea” sa în înțelegerea tuturor. De aceea, „o traductibilitate universală [și, am adăuga, o comprehensiune universală, *n.n.*] aparține esenței mesajului creștin”. Or ceea ce transmite acest mesaj este un conținut de sens paradoxal, un scandal logic. Ceea ce se propune înțelegerii sfidează așteptarea firească a unui adevăr ce se pre-dă; înțelesul mesajului creștin se pune în înțelegere ca adevăr ce dă de înțeles, ce lasă să se înțeleagă. Punerea mărturisirii în comprehensiune este donația prin care adevărul se prezintă ca sub-înțeles, ca stranietate a sensului celor vestite. Cuvântul mărturisit și propovăduit trebuie interpretat în interioritatea celui care îl primește și îl rostește. Cuvântul transmis este *deja* interpretat, *deja* înțeles – fiind trans-pus în singurul cuprins în care poate mărturisi – în măsura în care în el se spune un adevăr nealterabil *acceptat* ca atare. Hermeneutica creștină culminează cu înțelegerea cuvântului credinței, cu asumarea unei făgăduințe ce se rostește ca mântuire. Credința nu poate fi înțeleasă decât în sensul harului, adică prin participarea la lucrarea naturii divine în noi. „Acel lucru – afirmă

ea va trebui să trăiască întâi de toate prin Evanghelie, acceptând acel « Da » al divinității”, „însă totodată Cuvântul pe care îl mărturisește o va ține întotdeauna în picioare” (*Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, București, 2008, p. 95).

Gadamer – este îndreptat împotriva *oricărei* așteptări a naturii umane”, căci ceea ce natura umană așteaptă în mod firesc nu este ceea ce în ea o așteaptă: o altă natură, supranaturală, care cheamă și se lasă chemată, care dă sens rostirii și cere să fie rostită.¹⁸ Exigența creștină fundamentală înseamnă postulare a unei alterități în și pentru care toate valorile lumii apar sărăcite. Dar ceea ce e astfel împușinat este oarecum absorbit și transfigurat, convertit nu la un adevăr pe care cuvântul îl spune, ci mai degrabă la o mărturie cu neputință de ocolit. Cuvântul credinței este crezut pentru că el depune mărturie, mărturisește o adeziune și în același timp stă ca dovadă. Am putea spune că idealitatea cuvântului religiei este însăși credința în ceea ce el dă de înțeles trezind la o nouă înțelegere.¹⁹ În acest sens, simbolul religios este un intermediar prin care cunoașterea noastră este trimisă spre ceva pe care îl recunoaște. Nu este vorba de o trimitere înapoi la ceva deja-cunoscut, la o înlocuire a ceva comun, ci de mărturisirea unei apariții care ne leagă în cuprinsul aceleiași recunoașteri. „Ce înseamnă, în actul întrupării și în mesajul pascal, recunoașterea în sensul expresiei « acesta ești tu! »?”, se întreabă Gadamer cu privire

¹⁸ De aceea, spune Maurice Blondel, „ordinea naturală nu îi e suficientă naturii noastre, căreia îi repugnă totuși supranaturalul” (*Les premiers écrits*, II, PUF, Paris, 1951, p. 83). „Capacitatea simțului omenesc – notează Richard de Saint-Victor – abdică în fața a ceea ce îi este inspirat pe cale divină și, dacă nu părăsește îngustimea raționamentului uman, nu poate lărgi adâncul înțelegerii sale pentru a primi secretul inspirației divine” (*Benjamin minor*, 82). Despre întreaga problemă, cf. Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Éditions Montaigne, 1965; Cerf, 2000.

¹⁹ Iar ceea ce credința oferă cuvântului poetic este, potrivit lui Claudel, *slăvirea* („poate cel mai mare motor al poeziei”, „voce a bucuriei și a vieții”), un nou *sens* („religia nu ne aduce doar cântul, ci și cuvântul”, „nu doar bucuria, ci și sensul” care le leagă pe toate în aceeași armonie) și scenariul *dramatic* (religia a introdus drama în viață, dar a pus, în moarte, „forma cea mai înaltă a dramei”, sacrificiul eshatologic) („Religion et poésie”, în *Réflexions sur la poésie*, ed. cit., pp. 182-185). Este diferența (în identitate totuși) pe care Michel Henry o stabilește între „cuvântul lumii” („o semnificație goală”) și „Cuvântul Vieții” sau cuvântul Adevărului (*Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 84-95).

la simbolul religios. Făgăduința în care credem și pe care o urmăm nu ne procură acel sentiment al întoarcerii acasă pe care ni-l oferă simbolul artistic. Dimpotrivă, nu viața lumii ne este înfățișată în adevărul și în splendoarea frumuseții ei, ci precaritatea acestei lumi, sărăcia și pătimirea acestei vieți. Cuvântul creștin fisurează viața, o pune în criză, o expune asumării mântuitoare a morții.²⁰ Spunându-ne „acesta ești tu!”, arta ne prezintă deschiderea vieții spre ceea ce în ea și în adâncul omului nu încetează să se rostească. În același „acesta ești tu!” însă, creștinismul ne arată imaginea răsturnată a vieții amuțite în păcat și răscumpărate de Cuvântul hristic. Pentru artă, chipul omului este un simbol în care ne recunoaștem umanitatea creatoare; pentru creștinism, *ecce homo* este o recunoaștere a naturii create, moarte și înviate.

Legând acum cele spuse de conceptul de *semn*, luat în înțelesul său religios, putem afirma că textul sfânt se adresează credinciosului împărtășindu-i un semn. Actul prin care semnul este destinat celui ce crede este o semnificare personală a mesajului transmis. „Semnul, spune Gadamer, este ceva dat numai aceluia care e în stare să-l ia ca atare”, în natura sa incontestabilă de *arătare*.²¹ Arătarea semnică nu este o vorbire dezvăluitoare, dar nici o întăinuire absolută, ci aducerea la vedere a ceea ce trebuie văzut: *revelare*. În dublul ei sens de indicare și de apariție, arătarea trimite către ceea ce arată, înfățișând vederii nu prezența de sine, ci sensul în care ceva este adus la prezență, calea pe care ceva vine și se prezintă, sur-vine în întâmpinarea privirii. În esența ei, arătarea este adresare, desemnare și destinare, donație și semnificare. Semnul religios e întotdeauna *arătător*, adică *purtător* al unui mesaj

²⁰ Pentru a atinge nivelul plenitudinii, scrie Maurice Blondel, omul trebuie „să instaleze în sine o voință potrivnică și mortifiantă”, căci „nimeni nu-l vede pe Dumnezeu fără să moară” (*L'Action*, PUF, Paris, 1950, pp. 383, 384).

²¹ „Zeul din Delphi nici nu vorbește, nici nu tănuiește nimic, ci arată” (Heraclit, fr. 93). „Rostire ce nu rostește nimic, ci semnifică” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 309).

de dincolo de el, și *păstrător* al unui sens transcendent. Radicalitatea și exigența cuvântului religios nu se propun în primul rând ca noutate, ci ca alteritate; am spune că el este nou *întrucât* este altul, voce a Altuia care, adresându-se tuturor, se arată drept acel cu totul Altul a cărui diferență²² vibrează revelator în înțelegerea celui care îi mărturisește chemarea.

E de la sine înțeles că rostirea poetică luminată de Cuvântul divin nu mai cuvântează decât în (ne)cuprinsul acestui Deschis iluminator: *Luminează, Doamne, luminează, / smulge-mi carnea negrului păcat, / Groapă oarbă în cuvânt mi-așază, / întru văzul Tău, nelimitat* (Ion Mureșan, *Rugăciune*, în vol. *cartea Alcool*). Ceea ce spune cuvântul nu are ce arăta și semnifica, dar ceea ce i se arată – în însăși invocarea Altuia – este ca atare, se deschide ca apariție orbitoare, strălucitoare. Lumina nu spune nimic, nu se spune pe sine ca prezență în ființa noului cuvânt; ea luminează propria semnificare, dând sens rostirii care o primește la sine. Dar pentru a lumina în adevăr precum lumina nestinsă a Celui ce este Lumină, cuvântului îi e dat să străbată trei încercări. Prima e *smulgerea* din natura păcatului aducător de moarte, care e chiar condiția umană: lepădare de carnalitatea supusă putrezirii, despuiere de tot ceea ce – în finitudine – înseamnă fenomenalitate a timpului. A doua e *golirea* rostirii înseși, evacuarea de semnele prin care lumea se arată în evanescența ei deconcertantă, în trecerea derizorie a aparenței prin vizibilul tuturor celor ce sunt și nu sunt. Or lumina nu pune în vedere sensul slab al unei lumi pe care cuvântul să-l poată rosti prin reflectare ori reprezentare. Cuvântul nu doar că descoperă în sine un adânc pe care simpla denotație îl trece cu vederea, dar el e orb oricărui spectacol reprezentat în textura destrămată a lumii. „Groapa oarbă” din cuvânt e imaginea vacuității rostirii de

²² „Disproporția dintre slavă și prezent” fiind ideea de Infinit care (la Descartes) „își face loc într-o gândire ce nu o poate conține” (*ibidem*, p. 300).

dinaintea rostitului, nespusul – adânc grăitor! – al nevederii și al nonmanifestării. Căci ce ar putea să vadă și să spună cuvântul descărnăt, destrupat (de vedere și de cuvântare) ca de veșmântul sclipitor al celor trecătoare? A treia și ultima încercare le împlinește pe cele anterioare, recapitulându-le printr-o revenire superioară (parousiacă) la ceea ce le-a făcut cu puțință, cuprinzându-le în acolada unei singure mișcări: *vederea nelimitată*. Acum cuvântul – smuls din materia discursivității, golit de rostirea ce-și egalează rostitul, căzut în binecuvântarea propriei orbiri – vorbește în numele luminii, vede nelimitat. Cuvânt care nu mai poate fi închis, căci despovărat, imponderabil, absorbit de darul noii vederi, el rămâne veșnic deschis precum ochiul în care coboară văzul lui Dumnezeu.

3. Eșecul dialecticii. Actul înțelegerii este, pe de-o parte, un act semnificant, dar, pe de altă parte, el surprinde o semnificație. Ceea ce semnifică se manifestă ca fenomen aparițional, ca o prezență comprehensibilă a unei esențe originare. Faptul că această structură există ca alcătuire semnificantă – și nu poate exista decât ca fenomen *al existenței* – obligă interpretul la înțelegerea unui adevăr mediat de propria sa apariție. O apariție cu sens – a sensului însuși – care preexistă oricărui act de conștiință, dar care nu semnifică în adevăr decât în actul comprehensiv al conștiinței interpretative. Și aceasta pentru că interpretarea este o întâlnire creatoare a cogitației cu un non-cogitabil pe care, mai întâi, îl primește ca atare, în nedeterminarea deschisă a unui conținut de sens pre-dat de intuiție, sens alb, nevizitat și nevizat de comprehensiune, sens gol – al golului – nefrecventat de vreo intenționalitate, pe care, apoi, îl integrează eidetic în propriul orizont comprehensiv. Cu alte cuvinte, îi transpune și îi proiectează complexul de semnificații, umplând astfel ceea ce i se donase drept gol saturat intuitiv, actualizând fenomenul în viul unei experiențe de existență, ca dat mediat de conștiință. Fenomenul experiat e fenomenul

conștientizat, înțeles drept o rețea de semnificații ce „vorbesc” în conștiința celor care le actualizează funcția.²³ Ca atare, apariția sensului nu este o aparență pură, o înfățișare mută, ci o manifestare grăitoare, însăși „fața” semnificantă, chipul kerygmatic în care se arată sensul adevărului, un eveniment aparițional în care fenomenul se dă pe sine ca semnificare. Se dă arătându-se, dar în același timp – în chiar actul în care ceva apare și se arată în comprehensiune – actul interpretativ nu poate decât să se adecveze acestei arătări, să arate ceea ce i se arată. Adecvare care nu e fidelitate necondiționată, mimare ori copiere a unei apariții care transcende orice interpretare prin faptul că i se dă la nesfârșit. E ceea ce Marion – cu referire la icoană, ca de altfel la orice fenomen saturat intuitiv – numește „hermeneutică nesfârșită”, *hermeneutică la infinit*,²⁴ formulă care ar trebui înțeleasă și în sensul caracterului universal al hermeneuticii proclamat de Gadamer. Nu doar pentru că totul se dă interpretării, se *poate* interpreta, ci și întrucât un fenomen interpretat propune încă un orizont interpretabil, inepuizabil. „El oferă, potențial, o rezervă infinită de sens (...), deci solicită o infinitate de interpretări”, „o infinitate de hermeneutici”.²⁵ Iar aceasta mai ales când e vorba de hermeneutica

²³ Când Wilhelm Dilthey afirmă că „noi nu înțelegem cu adevărat decât ceea ce ajungem să reținem în noi” (*Trăire și poezie*, Ed. Univers, București, 1977, p. 78), el vrea să spună că cel care înțelege nu e decât receptacolul viu în care se celebrează întâlnirea dintre o semnificativitate virtuală și fenomenul în care aceasta se actualizează. Înțelegerea este o întâlnire, o relație de prezență a *celuilalt* în mine, pe care îl recunosc abia în momentul în care ceea ce el arată și semnifică mi se întâmplă mie, ca întâmplare neașteptată dar presimțită, în sfârșit încercată. Altfel spus, pot interpreta numai înțelegând prin ceva ce nu sunt eu, prin ceva de dincolo de mine. *Sinele* meu nu apare drept *sens* al existenței mele decât în această apropiere de departele meu (cf. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 124; *idem*, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Ed. Trei, București, 1998, p. 29 ș. u.).

²⁴ Cf. Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 123.

²⁵ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 219.

infinită pe care o cere Infinitul, deoarece interpretarea infinită a Infinitului e posibilă datorită Infinitului însuși care se interpretează, își arată sensul în fiecare interpretare pe care o conduce și o înalță spre el. E mai mult decât o simplă *adaequatio* a interpretării la sensul care îi vorbește, căci – încercând să prindă, să cuprindă, acele *verba* care îi vorbesc – interpretarea e mereu în întârziere, în *urma* Verbului inegalabil: o *conversio teo-logică*.

„A interpreta, spune Gadamer, înseamnă, la origine, a arăta într-o direcție”, iar aceasta într-un dublu sens: „a arăta înspre ceva și a arăta ceva”. Înțelegerea conceptuală (conceptul dialectic al filosofiei și, în sens general, interpretarea obiectivantă) arată înspre ceva pentru că semnificațiile pe care le înțelege corespund semnelor arătate. Corespund, în sensul că ele co-răspund provocării pe care lumea o aruncă gândirii. Din lume – pornind de la lume – gândirea ia ceea ce e de luat sau de înțeles, o prezență și o reprezentare a identicului, a ceea ce ea poate egala și identifica drept ființă și conștiință. Adesea însă acest limbaj, care ajunge la reprezentarea ființei, la prezența ființei și la lume, rămâne „adekvare a datului la « semnificație »”, expresie a unei gândiri „la scara subiectului și care, tocmai în această calitate, este experiență, faptul unui subiect conștient”, pentru care apariția sensului se derulează într-o dialectică a raționalității, într-o logică a logosului.²⁶ Filosofie „înnămolită în limbajul ei”, căci această cunoaștere, fie că este înțelepciunea ontică a percepției, fie că este deja concept care rămâne în relația cu prezentul și cu experiența sa predicativă, tinde spre ceea ce e sesizabil, adică raționalizabil și ca atare prezentabil: ființă și lume.²⁷ Această dialectică este o „filosofie a Prezenței, a

²⁶ Cf. Emmanuel Lévinas, „Filosofia și trezirea”, în *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, București, 2000, pp. 83-96. Text la care trimitem în continuare.

²⁷ Transcendența obiectului este traversată de intenționalitate, semnificând atât distanță, cât și accesibilitate. „Ea este un mod pentru ceea ce e distant de a se oferi. Percepția sesizează deja; conceptul – *Begriff* – păstrează această

Ființei, a Identicului. Conciliere a contradicțiilor: a identicei și non-identicei identități! Aceasta este filosofia inteligibilității Identicului, dincolo de tensiunea dintre Același și Altul”.²⁸ O filosofie a cărei cunoaștere se dă în tema unei gândiri absorbite de ceea ce gândește, care se uită pe sine în obiectul identificat, al identicului măsurat, al sensului obiectivat. Cunoaștere împlinită, a unei conștiințe clare și distincte, odihnită în sensul fixat.²⁹ Or „deplina inteligență a privirii obiective, netulburate, rămâne fără apărare în fața variațiunilor sensului”, vulnerabilă și fără răspunsuri în fața celui „dincolo-de” al limbajului afectat care semnifică alunecările sau deplasările de sens. Dincolo de „rolul ireductibil jucat de semnele lingvistice în constituirea sensului”, care înseamnă o obturare a gândirii vii, fenomenologia atrage atenția „asupra unui sens al filosofiei în care ea nu se reîntoarce asupra raportului gândirii cu lumea”. Reducția fenomenologică perturbă tema în identitatea rezultatului său, subiectul fiind astfel pus sub semnul întrebării,

semnificație a luării în posesie. Oricare ar fi eforturile pe care le solicită apropierea și utilizarea lucrurilor și a noțiunilor, transcendența lor promite posesiunea și stăpânirea care consacră legalitatea trăită a gândirii, obiectul ei în gândire, identificarea Identicului, împlinirea” (E. Lévinas, „Hermeneutică și lumea de dincolo”, în *op. cit.*, pp. 75-76).

²⁸ Așa cum procedează, spre exemplu, Schelling în *Filosofie și religie*: „Universul și istoria sa se inspiră din această mare intenție și doar din ea: reconcilierea desăvârșită și disoluția totală în Absolut” (F.W.J. Schelling, *Du vrai concept de la philosophie de la nature et de la bonne manière d'en résoudre les problèmes. Philosophie et religion. Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes. Objections d'Eschenmayer contre les Recherches. Réponses de Schelling*, Vrin, Paris, 1988, p. 119). Importanța unei filosofii care își însușește principiul păcatului originar nu ar putea fi supraevaluată, recunoaște el, deși, în lucrarea amintită, interpretează tema căderii adamice drept un filosofem abordat în cheie platoniciană – via Fichte –, rod al asimilării unei teme religioase sau telescopaj al acesteia și al filosofiei identității, filosofie pe care o va depăși în cele din urmă, reluând din altă perspectivă tematica amintită, în hristologia pe care o propune în ultima parte din *Filosofia Revelației*.

²⁹ Gândire a împlinirii care confirmă teza doxală a logicii: „gândirea gândind la măsura sa, se unește cu ceea ce gândește” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 76).

iar orice urmă de subordonare la mundan ștearsă. „Lumea trebuie ridicată din nou la viața trădată deja prin cunoaștere, care se complace în tema sa, se absoarbe în obiect pe punctul de a-și pierde sufletul și numele, de a deveni mută și anonimă”. Lume în care nu mai apare un sens adevărat prin evidența sa, adecvat certitudinii *cogito*-ului, ci un sens indicat, și prin aceasta nevizat, inadecvat. E sensul spre care arată interpretarea, doar că acum, în sensul arătat, ceea ce se arată ca semn nu mai corespunde cu ceea ce e înțeles, căci sensul care face semn – că este, că apare și se arată în *este* – dă de înțeles altceva. De data aceasta, intuiția rămâne inadecvată la semnificantul pe care îl desemnează, fie pentru că ceea ce e desemnat este încă inun-dat de intenționalitate, un fenomen sărăcit intuitiv (prin reprezentare, temă ori concept, adică printr-o semnificație propusă de *cogito*), fie, dimpotrivă, pentru că sensul desemnat nu poate fi decât indicat, arătat non-intențional, adică saturat de o intuiție care arată doar ceea ce i se arată.³⁰ Semn arătător care nu poate fi arătat ca atare, un non-reprezentabil inegalabil, dar care se arată, *se lasă* înțeles în chiar indicarea pe care o promovează. Experiență nu a lumii obiectivate, a unui limbaj care vede și gândește în datele prezenței și ale cunoașterii, ci o experiență pre-reflexivă, pre-obiectivă, a unui imprevizibil viu care marchează o ruptură a inegalității, „ruptura Identicii-lui de imanență: trezire și viață”. Reducția revelează un sens pe care-l *lasă* să semnifice, tulbură identicul de către un altul care rămâne transcendent, descriind trezirea, dincolo de cunoaștere, pornind de la un altul, din transcendența unui *cu totul altceva* al noutății în care viața nu a fost experimentată. Tocmai de aceea experiență a inegalității, netematizată în cunoaștere, prin urmare nici în pașii unei eventuale dialectici,³¹ eveniment al

³⁰ L. Blaga vorbește în *Daimonion* de acel „plus irațional”, ineputabil, al intuițiilor estetice în raport cu noțiunile intelectului, intuiții care depășesc logicul (în *Zări și etape*, Ed. Minerva, București, 1990, p. 202).

³¹ Caz în care ar rămâne „modalitate, pentru realitate, de a se menține în transcendența intențională « la scara » trăirii, și, pentru gândire, de a gândi

transcendenței ca viață. „Transcendență sau trezire care este însăși viața umană, neliniștită deja de Infinit. De unde filosofia: limbaj al transcendenței și nu relatare a unei experiențe: limbaj în care vorbitorul aparține vorbirii, astfel un limbaj neapărat personal și pentru a înțelege dincolo de cele spuse, adică a interpreta.”

4. Cum se spune moartea în timpul poemului. Cum operează această experiență a inegalității, a non-identității, într-un fenomen „imponderabil” – impresentabil – cum e cel al morții, atunci când cuvântul încearcă să-l spună? Dacă am putea vorbi de o fenomenalitate a morții, ca de un lucru care apare în lumina ființei, se dă ea ca apariție semnificantă în chiar ceea ce dispare din orizontul lumii și al vederii? Și-apoi, dacă ceva totuși se dă și apare tocmai în clipa în care dispare, ce este această donație inversă, obliteratedă de non-sens, scandalosul dar care, în loc să ni se dea, ni se retrage? Și, în cele din urmă, arată și dispariția ceva, apare și în ea donația apocrifă a unei înapoieri, a redării și revenirii esenței prin fenomenul pe care îl reduce până la cenușa manifestării? Vom încerca să înțelegem ce zace în miezul acestui paradox, lăsându-ne călăuziți de cuvântul prin care moartea se spune în trei poeme semnate de Mircea Ivănescu.

Este moartea un lucru serios?³² Cu alte cuvinte: are moartea un *sens* pe care să-l luăm în seamă, întrețesut cu firele existenței pe care o determină în vreun fel? Dar cum să-l luăm în seamă și în vedere dacă el nu dă seama de propriul orizont, nu dă nimic de văzut? Apare acest sens înaintea

pe măsura sa și de a intra în posesie”, ceea ce înseamnă imanentă. „Transcendența intențională desemnează un plan în care se produce adecvarea lucrului la intelect. Acest plan este fenomenul lumii” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 76). „Ar exista o eterogenitate radicală – o diferență care face dialectica să eșueze – între viziunea lumii și viața subiacentă acestei viziuni. Trebuie schimbat planul” (*ibidem*, p. 89).

³² Mircea Ivănescu, *Poesii*, Ed. Cartea Românească, București, 1970, p. 92.

fenomenului ca atare sau, dimpotrivă, doar în pre-manifestarea sa fenomenală care, arătându-se la termen, nu mai are niciun sens? *Moartea poate uneori să însemne o mulțime de lucruri.* Dacă ea înseamnă într-adevăr ceva, un lucru marcat în registrul grav al sensului, sensul ei în-semnează prezența inconfundabilă a unui dat, semnul prin care apariția sa se pune în existență.³³ *De pildă, continuarea timpului de aici*, un timp prelungit fără ruptură, chiar dacă la un alt nivel ori în nedeterminarea unui *acolo*, flux neîntrerupt de niciun obstacol. Scena acestui timp dilatat, construită printr-o ingenioasă *mise en abyme*, se configurează într-o stratificare a decorului, semnificare în cascadă, căci în orizontul deschis de fiecare semnificație se întrevade orizontul altei semnificații, încastrat în cel care-i premerge și îi lărgeste adâncul perspectivei: *cei nefericiți – străbătuți, ca niște copaci, / de palele răsfrângeri – și care-și agitau frunzele, / foșnind fără înțeles – atunci ei / au să fie și acolo nenorociți – și adânc / suferitori – orbi.* În palimpsestul nefericirii acestui *continuum* temporal, aici ca și acolo, răzbate răsfrângerea – insulară, în cadrul scenic al imaginii – străbătătoare prin toate cele ce sunt și nu sunt, sunt ca și cum n-ar fi, *ca niște copaci* prin care trece specular nenorocirea frângerii și a răsfrângerii, în care transpare – punctual, într-o apariție de fundal – foșnetul frunzelor fără înțeles. Foșnet mai degrabă neînțeles la prima vedere, căci, urcând acum în amonte panta imaginii stratificate, înțelegerea urmează această perspectivă inversă, descoperind un posibil sens al morții în reflectarea tautologică a existenței de aici în chipul ei identic de acolo. Suferința constă tocmai în orizontul steril al identității, orbire pură, întrucât ceea ce dă de văzut e de fapt chipul șters al unui mereu-aici răsfrânt în sine, iar moartea nu face nici măcar

³³ În existența concretă a omului lovit de nenorocire și care „ia de acum înainte moartea în serios”, îi realizează „seriozitatea” drept eveniment ce are loc în el însuși, ca „moartea-proprie” (Vladimir Jankélévitch, *Tratat despre moarte*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 16, 17, 21).

semn către un acolo, de dincolo, ea fiind deja, dintotdeauna, timpul de-aici. Dacă în această primă ipostază semnul morții nu se dă în propria fenomenalitate, ci uzurpă un orizont fenomenal străin (căci moartea apare în viață, în forma necurmată a vieții fără de moarte), al doilea semn posibil semnifică, dimpotrivă, oprirea, stingerea în clipă: *moartea, oprirea pe o singură clipă, înspăimântător / de dureroasă*. Acum timpul se adună întreg într-o clipă de maximă durere, clipa sfârșitului în care totul ia sfârșit și dispare din vedere. Ce apare totuși în această stranie nevedere cu ochii deschiși? *Cu ochii deschiși, să nu mai vezi, să nu vezi, / să nu vezi ce se întâmplă acolo*. Ce se întâmplă acolo și nu e văzut aici? Ceea ce se întâmplă acolo, dincolo, e dat morții, darul nevăzut al opririi în sfârșit. Cine să vadă acest gol al stării pe loc, și însuși nelocul celui oprit din trecere, decât tocmai cel ce se vede golit? De data aceasta sensul se dă ca fenomen în propria manifestare de sine, apare în vederea golului însuși, căci ceea ce se întâmplă chiar semnifică: o ruptură, oprirea bruscă, durerea înghețată în timpul sfârșit (*cu mâna zvâcnită spre gură*), apariție inaparentă în datul periferic al exteriorității: *moartea / poate să fie în răsfrângere o durere / din care sângele zvâcnind să respingă departe / fețele lor, care încercau să se așeze / în jurul cercului luminos, mortuar, al răni*. Două cercuri concentrice care încearcă să se atingă fără să se vadă: ochiul în care moartea dă ocol, deschis în golul care i se întâmplă, și ochiul priveghetor, care vede semnul dar nu e însemnat. În cercul – centrul – luminos al răni stă cel nevăzut, oprit în clipa în care moartea se lasă văzută (*cu ochii închiși, fără să vrei / să mai privești fețele lor, așteptând lângă trupul tău care moare*); în cercul exterior, inel al privirii consolete, fețele statuare ale celor neînsemnați, respinse departe deși așteptând lângă, neprivite de moartea aproape-lui.³⁴ Și-atunci, *moartea este poate oprirea – ca în basme când*

³⁴ Precum stoicii care „subsumează doliul unui destin comun și banalizează astfel moartea aproapelui: consolarea procedează ca și cum s-ar putea aluneca

orice obiect / aruncat în urmă se face pădure, și le taie lor drumul. Moartea e fenomenul singurătății prin excelență; fenomen singular a cărui manifestare fulgurantă face implozie, deschide un orizont care nu e de față.³⁵ Sensul său oprește vederea celor rămași în urmă, stă în drumul vizibilității ca ceva ce nu este ca și cum ar fi și în care vederea se scufundă fără urmă.

Se intră greu în moarte?³⁶ Orice ființă există în timp; orice ființare este o formă cotidiană a temporalității. Ce sens are moartea în această ecuație ontologică? Mai întâi e o trecere în nemișcare, spre netrecător, sinonimă cu o lentă emaciere, cu pustiirea în care spaima își imprimă paloarea, o *spaimă care decolorează / trăsăturile*. Spectacol al vieții în bernă, o față cer-nită și *ochii măriți / nu mai aud răspunsul, și caută, caută* – la atât se reduce trecerea, la aceste câteva indicii încă vizibile care se dau pe față, își arată dureroasa destrămare. Faptul că ochii nu aud ceea ce ar trebui să (mai) vadă e un semn, și el vlăguit, al unui, deja, imposibil răspuns.³⁷ Ce ar mai fi de văzut și de auzit din partea vieții, adică din partea cealaltă a existenței? Ce răspuns ar mai putea răzbate de dincolo de ecranul spaimii, când orice căutare se învâluie în *lumina aceasta de ceară care stă*? Stă între moarte și viață, între cel al cărui timp trece în moarte și timpul celor vii; stă în nemișcarea însăși. Or tocmai ceea ce pune în mișcare încă rezistă; intrarea în moarte e în sensul trecerii spre nemișcare iar trecerea aceasta răvășitoare nu e mișcare a vieții. Aparent – în chiar aparența

pe nesimțite de la moartea impersonală la moartea-proprie” (*ibidem*, p. 22).

³⁵ În acest sens vorbește Jankélévitch de „pudoarea clipei de nepovestit”, de misterul acestei clipe mortale ce seamănă „mai mult cu o tangentă imponderabilă decât cu un contact”; „nimeni nu-l însoțește pe muribundul însuși, nimeni nu-l escortează în timp ce face pasul solitar” (*ibidem*, pp. 209-211).

³⁶ Mircea Ivănescu, *Poezii*, Ed. Vitruviu, București, 1997, pp. 28-29.

³⁷ „Moartea este dispariția, în ființe, a acelor mișcări expresive care le făceau să apară ca vii – acele mișcări care sunt întotdeauna *răspunsuri*. Moartea va atinge înainte de toate această autonomie sau expresivitate a mișcărilor care merge până la ascunderea cuiva în propriul chip. Moartea este *lipsa de răspuns*” (E. Lévinas, *La Mort et le Temps*, L’Herne, Paris, 1992, pp. 9-10).

fenomenală – totul trece ca și cum s-ar mișca în ritmul viu al existenței. Niciun viu nu există însă decât în această trecere, în timpul „obișnuit” al vieții care trece „mereu”. De aceea *mâna este obișnuită să încerce / mereu câte un gest, iar ochiul vede mereu – / chiar și nemișcarea și chiar / și întunericul care se lasă – și înconjoară totul*. Tot ce e viu încearcă mereu gestul inertial al vieții, e încercat de timpul identității care pune în mișcare și în vedere viața.³⁸ Chiar și nemișcarea dă ceva de văzut căci ceea ce se oprește și stă în oprirea de sine mai spune ceva, precum lumina de ceară care *stă* să spună intrarea în moarte sau întunericul care *se lasă* spus. Stă ea însă și în înțelegere, se lasă el înțeles, stând în chiar locul în care spunerea se ecranează, lăsând loc celor ce nu se pot spune? Mai mult nespus decât spus, mai degrabă o încercare inexprimabilă a simțirii. Pe de o parte, *trupul acesta atât de ostent, / că nici nu mai simte trecerea timpului*, non-sensibilitate ce definește materia lumii, corpul epuizat, trecut – pe nesimțite – într-un timp care nu mai e al lui.³⁹ Pe de altă parte, *mai e ceva; mai este ceva / care simte lumina, și bucuria, și pierderea oarbă a contururilor / și care mai vrea să mai treacă ceva din toate acestea*. „Ceva” este încă afectat de viul vieții, rezistă, con-simte luminii, ceva care „vrea”, o conștiință trează pentru care trecerea însăși ar putea trece. O ființă care există în timp, în timpul funerar al vieții care nu se predă, un sens care să pună din nou în mișcare – *și ochii să vadă / și trupul să respire, mereu, în timp ce moare un om*. Sensul în care se înscrie viața e cel al trecerii fără îndoială; dar ceea ce el lasă nespus – în chiar înscrierea sa temporală – dă de înțeles, se (im)pune în vedere, căci în timpul trecerii și al intrării în moarte, „în timp ce”

³⁸ „Natura noastră este în mișcare, repausul desăvârșit este moartea” (Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 544, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 126).

³⁹ Timp ne-suferit, neîncercat și ca atare în afara experienței sensibile: „Sufărințele noastre au nevoie de timp”, dar timpul este „atât de scurt și de accelerat în clipa morții încât cu siguranță că ea nici nu e simțită” (Montaigne, *Essais*, II, 6, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 43).

moartea smulge ființa din timp, ceva respiră dând sens timpului, supra-viețuind în trecerea vieții. În pofida morții – în ceilalți încă vii, în sensul vieții ce refuză oprirea – nimic nu stă în neființă. *Când, în sfârșit, chipul se oprește, și nemișcat / așteaptă acum veșnicia – nici atunci / nu s-a terminat totul.* Totul nu se termină decât în timp – la termen, cu timpul –, iar spaima de moarte e încă voință de viață.⁴⁰ Spaima aceasta înseamnă că nimeni nu moare, nimic nu intră în nemișcare și nu iese din timp, chiar dacă numim agonie lupta timpului cu propriul sfârșit. Dar nemișcarea, / tăcerea, lumina gălbui și spaima /.../ toate acestea sunt semne, semnele înțelese ale încetei treceri a timpului ființei în neființa fără timp.⁴¹ Dacă nemișcarea, spre exemplu, e un semn, înseamnă că ceea ce ea semnifică, pentru înțelegerea vie, este sensul prin care moartea apare în viață, sensul pe care îl dă în triumful vieții. Or moartea, în cei vii, / nu mai e nemișcarea, ci o lumină decolorată. Nu lumina de ceară care stă în calea înțelegerii, nici lumina resimțită a vieții ce rezistă; e acum, în sfârșit, lumina mată, decolorată, prin care nu se vede, nu se întrevede ceva ce poate fi înțeles și spus, lumină ștearsă în care cuvântul vieții se înscrie ca într-o mască a privirii defuncte, a rostirii oarbe. Sau poate, mai degrabă, toate laolaltă, ca loc al poemului așezat în locul morții, *căci privirea spre ea / e și frică și flacără scurtă – mată, gălbui – și oarbă / așezare de vorbe.*

Despre moarte ca revedere.⁴² Dă moartea ceva de văzut, de vreme ce tot ceea ce arată semnele ei este o lumină în care

⁴⁰ „Acel ceva în fața căruia survine această angoasă este însuși faptul-de-a-fi-în-lume”, existența întru-moarte, dar aruncată în lumea care pre-merge întru moarte (Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 334).

⁴¹ A muri „numește o oprire a mișcărilor și reducerea cuiva la ceva ce poate fi descompus – o imobilizare. Nu transformare, ci neantizare, sfârșit al unei ființe, oprire a acelor mișcări care erau tot atâtea semne” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 10).

⁴² Mircea Ivănescu, *Poezii*, ed. cit., pp. 26-27.

nimic nu apare, înscrierea în dispariție și în absență? Semne care, ca atare, nici nu dau ceva de înțeles, apărând doar pentru a arăta că totul dispare, se topește în neînțelesul de pe urmă. Astfel încât, *murind / nu revezi pe nimeni*, nicio ființă care să se pro-pună în orizontul vizibilității, în perspectiva timpului ce definește petrecerea vieții. Nimic nu se petrece întru manifestarea vieții, căci aici principiul fenomenologic este răsturnat: câtă apariție, atâta dispariție, prin urmare câtă dispariție, atâta neființă (invizibilitate, absență, non-sens al donației).⁴³ „Văzută” din acest unghi, *moartea este un val lung / care te poartă cu ochii închiși*: un somn, o uitare, o liniște ce își face sieși ecou și – mai presus de toate semnele acestea – o pierdere a înțelesului. *Timpul își pierde orice înțeles; lumina își pierde orice înțeles; tăcerea își lasă deoparte înțelesul*; totul e *suspendat / în ceva care nu mai are vreun înțeles*. Pierdere care arată că totuși un înțeles aveau și timpul și lumina și tăcerea. Moartea pare să le sustragă sensul – orice relief semnificant în lumea prezenței – ori sensul se retrage tocmai pentru că nu mai răsare în lumina înțelegerii? Ceea ce se sustrage și nu se dă decât în retragere e darul pe care îl prețuim și-l vedem cu adevărat abia atunci când ne este luat. Suspensia amintită, precum o ridicare la non-sens, poartă în sine înțelesul tuturor semnelor dispariției, semne care – în chiar semnalarea ștergerii vieții – semnifică însăși această dispariție și această ștergere.⁴⁴ Atât timp cât este posibilă (încă) reducția, ea face să apară ceea ce, în lipsa acestei suspensii, dispare: *descărnarea de înțelesuri, plutirea în nimic*, reducție până la *scheletul neființei*, până la inexistența oricărui *pe urmă*, a vreunui *acum*, a timpului însuși.

⁴³ „Moartea este răsturnarea apariției. Contrar apariției, este ca o reîntoarcere a ființei în sine unde ceea ce făcea semn reintră în sine, nu mai poate răspunde. Este o mișcare opusă fenomenologiei”, căci „moartea este fenomenul sfârșitului și totodată sfârșitul fenomenului” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 55).

⁴⁴ O „grație” crepusculară a morții, care semnifică – notează Schelling în dialogul *Clara* – doar într-un fel de „intuiție fără imagini” sau o revelație fără semne.

Rezumat absolut, bifare până la nimicul timpului care nu mai înseamnă viață, dar care are un sens chiar și – sau mai ales – în pierderea lui. Cine operează această reducere dacă nu timpul însuși, timpul care duce la moarte și la propria moarte? Moarte a timpului care e tocmai moarte a morții. *Și nu mai este nici moarte*, pentru că timpul destramă ființa și odată cu ea moartea oricărei ființe. Timpul mai puternic decât moartea? Un timp care mai degrabă ucide moartea decât viața? Ce e de văzut, de revăzut aici? Dacă *moartea este o revedere totuși* – însă de partea / aceasta a ei, este pentru că cel care rămâne își deschide / ochii deodată, cel rămas în timpul trecerii vieții e cel care a privit moartea / luând chipul unei ființe. Ceea ce se vede, dinspre viață, e lucrarea morții care cufundă în nevedere, moartea pe care timpul o săvârșește pe chipul ființei. În ceea ce duce la dispariție, moartea apare în chipul unui fenomen de ultimă clipă, ca un dincolo de ființă ce se spune în lumina prezenței. Ce se dă vederii nu e în manifestarea proprie unei apariții comune, a identității în care se înscrie prezența, ci ceea ce nu s-a văzut niciodată de la facerea lumii.⁴⁵ Nu spectacolul lumii în datul exterior al vizibilității imediate, în orizontul deschis de ochiul care privește⁴⁶; în ochi se deschide ceva nevăzut, lumina îndepărtată a unui început pe care timpul o face să survină în sfârșit. Ceea ce se vede e un imemorial

⁴⁵ Nu mai e operantă aici gândirea identității care – potrivit lui B. Fondane – e una a legăturii, ci actualizarea „non-legăturii” ce definește diversitatea pur existențială, concretă. Așa se explică această „nontologie” a contradicției vii, tematizarea unei „devenirii de dispariție” în care pulsează logica „afectivă” a relației cu ceea ce apare. Căci „orice apariție, (...), se ivește dintr-o dispariție și invers” („D'Empédocle à Stéphane Lupasco ou « La solitude du logique »”, în *Cahiers du Sud*, 1943, XIX, pp. 71-76; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire suivi de La Philosophie vivante*, Éditions du Rocher, Monaco, 1990, pp. 172-178).

⁴⁶ Spectacol al morții care pune în scenă și în vedere o prezență imprenzabilă, așa cum remarcă Bossuet în *Sermon sur la mort*: „E o ciudată slăbiciune a spiritului uman, pentru care moartea nu este niciodată o prezență, deși ea se pune în vedere de pretutindeni și în mii de forme diverse”.

al vederii,⁴⁷ care se dă – s-a dat – dintotdeauna (*ceea ce se vede mereu*), arhi-vederea primului ochi în care se răsfrânge cel dintâi răsărit al lumii. Creație marcantă, trudnică și iluminativă – nu este acesta semnul prin care cuvântul se înscrie în înțelegere? Așchia care sare în ochi, străpungând privirea celui care – scriind ori citind cuvintele morții – *vede din nou*, în *ceea ce se privește pentru întâia dată / și fără urmare*. Urmă ce nu poate fi urmată, la fel cum în privirea deschisă de poem se arată o priveliște care nu poate fi arătată. Continuitatea timpului pare să revină, dar de data aceasta nu ca identitate cu sine sau trecere fără ruptură într-un dincolo al ființei, ci drept timp ce durează, continuă *dincolo de ființă*, în discontinuitatea flagrantă a manifestării.⁴⁸ Ce se arată pe fața celui intrat în moarte dacă nu primultimitatea absolutului, înălțimea inegalabilă a unui – deja – necunoscut? Altul în Același: moartea în timp și nu timpul în moarte.⁴⁹ Suspinul din urmă precum suflarea dintâi. Dar și, în răstimpul poemului, facerea inversă, desfacere arbitrată de sensul acestei prefaceri, *ființa*

⁴⁷ „Diacronică imemorială care nu poate fi raportată la experiență”, căci relația cu moartea „mai veche decât orice experiență, nu e viziune a ființei sau a neantului”, neexperiată și totuși „ca și cerută de durata timpului” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 17).

⁴⁸ Aici, într-adevăr, „conștiința timpului continuu e o conștiință discontinuă” (Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 15). Iar aceasta pentru că moartea, potrivit lui Schelling, este „suprimarea absolută a identității” (*Sistemul idealismului transcendent*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 175).

⁴⁹ În contrasens cu demersul heideggerian care gândește timpul plecând de la moarte, de la „faptul-de-a-fi-întru-sfârșit” al ființării drept situare a aruncării în moarte, o relație existențială cu *posibilitatea* morții, căci finitudinea e trăită ca un a fi mereu spre sfârșit – „a putea să nu mai fi” care guvernează, dinspre *posibilitatea sfârșirii*, pe „a putea să fi” – („ființa întru posibilitate ca ființă întru moarte trebuie să se raporteze la *moarte* în așa fel încât aceasta să se dezvăluie ca *posibilitate*. O astfel de ființă întru posibilitate o surprindem terminologic ca *pre-mergere în posibilitate*”, Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 348 și întregul § 53) – Lévinas înscrie moartea în țesătura timpului: „Problema constă în a ne întreba ce este acest sfârșit pentru temporalitatea manifestării, ce este moartea pentru timp” (*op. cit.*, p. 55).

cuvântului care în-scrie în timp – la nesfârșit – evanescența sfârșitului, spune deșertăciunea morții, neantul inofensiv.

5. Metafizic și metaforic. Dacă gândirea care pornește nu de la lume, ci de la transcendență – a altuia sau a unui cutotul-altceva – rupe echilibrul identității în care se complace conștiința egalului, trezind alteritatea și nemăsura, ea „aspiră la un *dincolo*, la un *mai-profund-ca-sine* – la o transcendență diferită de *în-afară-de-sine* care se deschide și traversează conștiința intențională”.⁵⁰ Nu e un *în-afară-de-sine* căci nu depășește gândirea în mod ireductibil ca ceva cu care ea nu poate întreține o relație, după cum nu e nici *în-sinele* absolut al imanenței închise în suficiența de sine. E un *dincolo al gândirii*, un adânc al ei care e înaintea ei, alteritatea internă a unui negândibil cu care se află într-un raport de distanță. Distanță, în acest caz, nu a separării, a altuia necunoscut și indiferent, ci a relației cu un altceva neasimilabil. E aceeași mijlocire prin care, așa cum spune P. Ricoeur în *Metafora vie* (capitolul „Metaforă și discurs filosofic”),⁵¹ „speculativul verticalizează metafora, în timp ce poeticul conferă un veșmânt iconic analogiei speculative”? Dacă, potrivit lui Heidegger, „metaforicul nu există decât înăuntrul metafizicului”, implicația ce apare între filosofie și metaforă, respectiv între discursul speculativ și discursul poetic, face ca negânditul filosofiei să anticipeze nonspusul poeziei, trans-gresiunea meta-forei (de la propriu la figurat) și cea a meta-fizicii (de la sensibil la inteligibil) nefiind decât unul și același transfer (de la vizibil la invizibil). Vorbind despre metafora uzată care ar sta la baza conceptului, J. Derrida aduce în discuție mișcarea metaforizării ca „origine, apoi ștergere a metaforei, trecere de la sensul propriu sensibil

⁵⁰ E. Lévinas, *Între noi...*, ed. cit., p. 72.

⁵¹ Ed. Univers, București, 1984, pp. 435-469, cu privire la „meta-foric și metafizic” și la „intersectarea sferelor de discurs”, pagini din care vom cita în continuare.

la sensul propriu spiritual prin ocolișul figurilor”, metafore care au fost uzate și înlocuite de producerea conceptului care îi șterge urma: „Metafizica a șters în ea însăși scena fabuloasă ce a produs-o și care rămâne totuși activă, mișcătoare, înscrisă cu cerneală albă, desen invizibil și acoperit în palimpsest”.⁵² Proces ce comportă un dublu aspect: autodistrugerea metaforei prin înălțarea în concept și, invers, autodistrugerea conceptului prin înălțarea la metaforă. Transferul prin care metafora uzată se ascunde în figura conceptului „vizează – spune Ricœur – invizibilul prin vizibil, inteligibilul prin sensibil”, neexistând așadar decât o singură preschimbare: „preschimbarea” metaforică este și „preschimbarea” metafizică, adevărata metaforă fiind „metafora verticală, ascendentă, transcendentă”. Este prin urmare un transfer de sens de la sensibil la inteligibil, dar în cazul conceptului metafizic nu mai avem un vizibil care să „facă” imagine, ci o imagine ce rezultă din asemănarea între vizibil și invizibil. Mișcarea ce duce cuvintele și lucrurile dincolo, *meta*, este transferul de sens ce definește preschimbarea metafizică ce face invizibilul vizibil, fără ca el să coboare în lumea sensibilă, ci ridicând vizibilul la nivelul inteligibilului.⁵³ Această „răsucire” sau „torsione” care deplasează înțelesul (în sens platonician) nu are loc fără asemănarea dintre ceea-ce-se-manifestă *la vedere* și ceea-ce-se-ascunde *în vedere*. Derrida insistă asupra câtorva metafore metafizice dominante, printre care Soarele și locuința ca întoarcere. Dacă „mișcarea care face ca soarele să se rotească în metaforă” se dovedește a

⁵² Jacques Derrida, *La Mythologie blanche*, în *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, 1972 (pp. 247-324); apud Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 444-445. Trebuie să spunem că înțelegerea albă – concept pe care îl vom discuta în studiul următor – folosește o cerneală simpatcă; invizibilă în procesul însuși al unei intuiții eidetice, ea apare – transpare – abia în ceea ce îi dă interpretării, trece în cromatica specifică spectrului interpretativ.

⁵³ „Ridicarea sensului prin metaforă în *rostit* își datorează înălțimea *transcendenței rostitii* către altul” (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, p. 166).

fi cea care „rotește metafora filosofică spre soare”, mărturisind că „rotirea în jurul soarelui va fi întotdeauna traiectoria metaforei”,⁵⁴ metafora locuinței este „o metaforă a metaforei: expropriere, a-fi-în-afară-de-casa-ta, dar tot într-o locuință, în afară de casa ta și de asemeni în afară de sine în sine. Este metafora filosofică a ocolului în reapropriere (sau în vederea reaproprierii), *parousia*, prezență față de sine a ideii în lumina-i proprie”.⁵⁵ Unitatea *epokhală* a metafizicii este astfel asigurată prin stabilitatea și universalitatea metaforelor dominante: „Prezență dispărând în propria-i lumină, izvor ascuns al luminii, al adevărului și al sensului, ștergere a chipului ființei, aceasta ar fi *întoarcerea* insistentă a ceea ce supune metafizica metaforei”.⁵⁶

Exemplificăm printr-un scurt fragment din poemul *La Meglio Gioventù* de Claudiu Komartin: *În adolescență, mi-am dorit / o reconciliere cu locul acesta / pe care nu îl înțelegeam și care mă insulta – / totuși, era singura mea legătură cu o existență / ale cărei ecouri își făceau răbdătoare drum către mine, / un orășean binecrescut, vulnerabil / și mult prea stângaci, / printre buruieni și prundișuri, / cu insectele care mișunau în voie pretutindeni, / nu departe de lacul cu ape aurii / sub același soare ce presară acum, ca și atunci, / o zgură fierbinte peste lucruri și vietăți. Ce are de spus filosofia aici? În niciun caz altceva sau mai mult decât o face discursul poetic, dar, prin faptul că e obligată să se confrunte cu altceva decât pertinența propriului demers, n-am zice că e constrânsă ci, dimpotrivă, liberă să gândească mai mult. Ea va spune că locul neînțeles e locul părăsit, nelocuit, lăsat în urma unui „atunci” scăpat parcă din existență și din vedere. Loc sfidător și vorbitor*

⁵⁴ Apud Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 448. „Lumina vizează metaforic semnificatul filosofiei”: „Substanța metaforei dominante va reveni totdeauna la acest semnificat major al onto-teologiei: cercul heliotropului” (*ibidem*).

⁵⁵ Apud Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 448-449.

⁵⁶ Apud Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 449.

totuși, pe care înțelegerea de „acum” nu și-l poate re-prezenta. Un raport fisurat, ivit în sânul unei gândiri care aproape că nu mai meditează, ci mediază o stare de criză, între ceea ce se spune în evidența cuvântului lumii și nonspusul unui sens șters. Mediere sau „reconciliere cu locul”, „legătură cu o existență” inaparentă, non-pertinentă, dar vie numai în această conexiune. Ceea ce se spune – în chiar poeticul spunerii, în vizibilitatea sa percutantă – conduce spre ceea ce rămâne nespus precum un transfer nemărturisit (ecou răbdător al unui drum) de la cuvântul ajuns în litera poemului la cuvântul neajuns, urcat până la originea sa? Cuvânt care nu doar „iscă” lumea, cum afirmă Heidegger, ci o reșază într-un temei care o transcende. Or poemul nu face decât să „spună” reconcilierea ca loc neînțeles – al neînțelegerii înseși –, legătura cu ecoul existenței, în pofida dezlegării și a nelocuirii. Dar tocmai această spunere este meta-forică, poartă dincolo de ceea ce spune, și meta-fizică, arată mai mult decât spune. Un dincolo și un mai mult care nu pun în depărtare, nu creează o distanță insurmontabilă, ci fac posibil un raport: „nu departe de”. Brusc, locul acesta se arată *printre buruieni și prundișuri, / cu insectele care mișunau în voie pretutindeni, / nu departe de lacul cu ape aurii. Se arată fără a fi arătat, sub același soare ce presară acum, ca și atunci, / o zgură fierbinte peste lucruri și vietăți*. Nu o comparație pune în joc și în cauză gândirea, ci un raport de analogie între două stări ale aceleiași unități: acum *ca și* atunci. Nu stări dislocate, ireconciliabile într-un hiat de netrecut, al exproprierii, deplâns ca o fractură pe care doar o „pasăre aurie” l-ar putea umple.⁵⁷ Acum și atunci conectează vizibilul la

⁵⁷ Așa cum citim în poemul *Hiatus* al aceluiși Komartin: „vino, pasăre aurie, și atinge lucrurile / peste care lumina își presară puful de piersică”. Aici, transferul operează printr-o simplă atingere între două extreme semnificante. Tot ce e anarhie și conflict creează imagini în a căror apariție totul dispăre: „trandafirii sângerează / în grădinile căzute-n paragină / și tot ce rămâne e un cântec trist îngânat în amurg”. Tot ce rămâne, după și în pofida dispariției totului, e cântecul poemului, adică *tot*. Nu întâmplător „lucrurile pe care

invizibil. Fără a fi o simplă juxtapunere, avem de-a face cu fuziunea într-un *co-esse*, „sub *același* soare” (*s.n.*), în lumina căruia totul *este* ca și cum *n-ar* fi. Loc locuit de înțelegere, al înțelegerii Aceluiași, inter-zicere (oricărei alte pătrunderi) în care *acum* și *atunci* inter-semnifică, se așază *idem in essentia*. Locuință regăsită, nu în existență, ci în locul în care se scrie poemul; o reapropriere sau o întoarcere acasă, a sinelui la sine.⁵⁸ „Lucruri și vietăți”, *peste* care veghează același inteligibil, ființează în ascuns *sub* eclipsa mundană, *aliud in esse*, dar strălucesc în sfera identicului, în orizontul unui soare al in-diferenței spre care rostirea se rotește.⁵⁹

Teza care identifică preschimbarea metaforică și cea metafizică („pretinsa conivență dintre cuplul metaforic al propriului și al figuratului și cuplul metafizic al vizibilului și al invizibilului”) stipulează faptul că ceea ce poartă (meta-foric) dincolo, de la propriu la figurat, poartă (meta-fizic) de la sensibil (vizibil) la inteligibil (invizibil).⁶⁰ Afinitate care afirmă de

încerc să le descriu / se destramă”, căci ceea ce face ca lucrurile să se arate în lumina sensului originar nu este de-scrierea lor, în care ele se de-zic, ca și cum și-ar depune ființarea destrămată. E tocmai „scrierea” lor, faptul că ele se în-scriu în propria apariție, în transparența unei lumini în care se întipăresc „cu toată puterea fragilității”. Nu e aceasta *toată* puterea poetului? Mai presus de toate, o putere a eticului – ca filosofie primă, cum spune Lévinas – „pentru că scrisul nu poate fi decât / o formă de viață morală / și de-abia de aici încolo poate începe să aibă un sens” (*La Meglio Gioventù*).

⁵⁸ „Evident, cuvântul interpretativ nu are voie să se instaleze în locul către care arată” (H.-G. Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., p. 12). „În poezie – spune René Char – nu locuim decât locul pe care îl părăsim” (*Sur la poésie*). Nu e poetul în căutarea „locului”, iar interpretul în comentariul acestei căutări, conform acelei *Erörterung* invocate de Heidegger? Se întâlnesc ei oare în același loc sau, mai degrabă, în locul însuși indicat de căutare?

⁵⁹ „Orice gândire care nu va conduce la instalarea unui identic – o ființă – în repausul absolut al pământului sub bolta cerului va fi subiectivă, nefericire a conștiinței nefericite” (E. Lévinas, *Între noi...*, ed. cit., p. 79).

⁶⁰ Este ceea ce L. Blaga numește „afinitatea electivă”, dar și marea divergență între filosofie și poezie: „Metafizica și poezia, izvorând din intenții opuse și ajungând la reușite opuse, au totuși multe și grave puncte de coincidență,

fapt prioritatea gândirii speculative în raport cu discursul poetic. „Nu deci metafora – afirmă Ricoeur – este cea care susține edificiul metafizicii platonizante; ci mai curând, aceasta pune stăpânire pe procesul metaforic, pentru a-l face să lucreze în folosul ei. Metaforele soarelui și locuinței nu domnesc decât atâta vreme cât discursul filosofic le alege.” E adevărat că proiectul semantic al fiecărui tip de discurs este diferit, căci „discursul speculativ își are propria-i *necesitate* în el însuși, în punerea în mișcare a resurselor de articulare conceptuală”; speculativul nu prelungește proiectul semantic al poeticului „decât cu prețul unei transmutări ce rezultă din transferul său într-un alt spațiu de sens”. Tocmai acest alt spațiu de sens a fost vizat de propria noastră interpretare a versurilor lui Komartin. Dacă discursul speculativ are „de la sine” metaforele conceptualizate (soarele, locuința) pe care le pune în jocul interpretării, nu e mai puțin adevărat că trans-puse în lucrarea discursului poetic acestea se deconceptualizează, își șterg relevanța odată ce intră într-un raport de contiguitate cu figura poetică.⁶¹ Conceptul se distruge în chiar timpul articulării sale interpretative, pe măsură ce metafora poetică dobândește un relief inconfundabil, iese la lumină prin ea însăși, într-un același act ambivalent – de sens opus – prin care metafora este convocată să apară de conceptul care, la rândul lui, dispare în lumina acestei apariții. Ca atare, „sporul de semnificație nu aparține conceptului”, prins într-un spațiu de sens diferit, pe care totuși îl conturează specific. Pe de o parte, discursul speculativ „din sine însuși își trage resursele unui spațiu conceptual pe care îl oferă desfășurării de sens ce se

datorită calităților lor celor mai înalte, la care nu aspiră, dar pe care le posedă în chip necesar ca produse ale spiritului” (*Elanul insulei. Aforisme și însemnări*, Ed. Dacia, Cluj, 1977, p. 86).

⁶¹ „Poezia nu constă în a gândi ceva, ci în faptul că ceea ce este gândit și ceea ce e spus se află în ea însăși. Cuvântul interpretativ, care îi urmează, este reținut în această existență întocmai ca indicațiile lipsite de precizie care constituie poezia însăși. Cuvântul în cauză se suprimă, ca și ele, în existența poeziei” (Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., p. 12).

schitează metaforic”. Pe de altă parte, confruntat cu „vehemența ontologică” a unui proiect semantic diferit, cu non-pertinența (im-pertinența) dinamică a unui câmp necunoscut și cu jocul dublei semnificații, el nu poate determina sensul, ci doar indica locul în care sensul apare. Ceea ce ne permite să spunem, împreună cu Husserl, că „a înțelege o expresie (logică)” este altceva decât „a descoperi imagini”; dacă *imaginatio* este împărăția „asemănării”, *intellectio* este cea a „identității”, ambele fiind niveluri și regimuri de discurs distincte; rezultă că discursul metaforic nu ajunge la identitate decât ca asemănare,⁶² în acel *ca și cum* sau *acum*, *ca și atunci* pe care le-am invocat.

Dar e necesar ca cele două regimuri discursive, speculativ și poetic, să se abolească reciproc? Răspunsul pe care Ricœur îl dă acestei întrebări comportă două aspecte. În primul rând, „atracția pe care discursul speculativ o exercită asupra discursului metaforic se exprimă în însuși procesul interpretării. Interpretarea este opera conceptului”. Lupta pentru univocitate și raționalizare traduce în travaliul interpretativ efortul de a reînscris rețeaua de semnificații ale enunțării metaforice „într-un orizont de înțelegere disponibil și care poate fi stăpânit conceptual”. Dar acest demers reprezintă o interpretare raționalizantă, și prin aceasta reductivă, căci conceptualul distruge metaforicul. Prin urmare, în al doilea rând, „putem concepe un stil hermeneutic în care interpretarea răspunde noțiunii de concept și totodată aceleia de intenție constituantă a experienței care încearcă să se spună pe sine la modul metaforic”. Păstrând caracterul său conceptual, interpretarea ar trebui să lase intacte jocurile imaginației; ea e atunci un discurs mixt care operează „la intersecția a două mișcări, cea a metaforicului și cea a speculativului”.⁶³ Exercițiu dificil căci, pe de

⁶² Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, PUF, Paris, 1969, p. 136.

⁶³ Intersecție care definește „punctul de întâlnire dintre Estetică și Metafizică, deoarece aici Frumosul se află la punctul unde realizarea-de-sine apare ca o imagine-ideal, distinctă și clară – dincolo de viziunea universului ca un tot

o parte, gândirea conceptuală nu gândește decât ceea ce îi dă (sau i se dă) de gândit, adică ceea ce se manifestă în orizont imaginar ca semnificativitate a discursului poetic; pe de altă parte, ceea ce e astfel gândit, recepționat și recuperat în jocurile înțelegerii, trebuie restituit alterității nealterate a câmpului poetic. Sarcina unei astfel de interpretări e de a-și integra reflexivitatea într-o aventură paradoxală, întrucât ceea ce se manifestă ca fenomen poetic, ceea ce în ultimă instanță *dă de înțeles* este o esență care nu intră în termenii cunoașterii. Kantian vorbind, o idee, nu una rațională care e de fapt un concept căruia nu îi corespunde nicio intuiție, ci o idee estetică formată pe baza intuițiilor operante în imaginație.⁶⁴ În chiar prezența nemanifestării acestei idei care dă de gândit, gândirea conceptuală e constrânsă să gândească *mai mult*. Acest *mai mult* nu îl are însă de la sine; el se dă ca surplus al imaginației creatoare.⁶⁵ Gândindu-l, e determinată să îndrăznească mai mult, să gândească și ceea ce nu este înțeles clar și

rațional" (Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, Ed. Eminescu, București, 1985, p. 38).

⁶⁴ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981: „Prin ideea estetică înțeleg acea reprezentare a imaginației care dă mult de gândit, fără ca totuși să i se potrivească un gând determinat, adică un *concept*; deci, nicio limbă nu o poate exprima și face inteligibilă în întregime” (p. 208).

⁶⁵ „O anume energie spirituală de un fel aparte”, spune Valéry în *Poésie et pensée abstraites*, care reprezintă „principiul esențial al mecanicii poetice”. Energie ce pune în mișcare „pendulul poetic” ce parcurge traseul de la senzație la idee sau sentiment pentru a se întoarce apoi spre o amintire a senzației și spre acțiunea virtuală care o produce. Este chiar principiul unei gândiri care, notează el în *Littérature*, „trebuie să fie ascunsă în versuri precum substanța nutritivă într-un fruct” și care dă gândirii de gândit creația supra-abundentă a imaginației. Abia în această gândire gândită se celebrează cu adevărat darul ce dă gândirii ceva de înțeles și de creat, un orizont al înțelegerii în care, într-adevăr, „un poem trebuie să fie o sărbătoare a Intellectului” (Paul Valéry, *Morceaux choisis*, Gallimard, Paris, 1930, pp. 167, 168).

distinct, lărgindu-și astfel propriul orizont de cuprindere.⁶⁶ „Imaginația creatoare, adaugă Ricœur, nu este altceva decât această cerere adresată gândirii conceptuale”, cerere care este „sufletul” interpretării.⁶⁷ Dacă putem vorbi aici de o articulare dialectică, nu ne gândim totuși la cea care, pentru Ricœur, domnește între experiența de apartenență deschisă prin discursul poetic și puterea de distanțare ce deschide spațiul gândirii speculative, ci la dialectica chestionabilului. Căci a da de gândit *mai mult* nu înseamnă a pune pe gânduri, a întreba? A destabiliza ceea ce e deja stabilit, a pune sub semnul întrebării și a da de înțeles *altceva*?

6. Orizontul chestionabilului. „Există în cadrul ființării ceva care arată – se întreabă Gadamer –, care este, așadar, un semn și, ca atare, ne solicită să-l luăm și să-l interpretăm ca semn?” Dar semnul nu se arată pe sine; el arată o orientare, el însuși fiind orientat înspre semnificare. „A arăta ceva în-

⁶⁶ „Dacă subordonăm unui concept o reprezentare a imaginației care aparține întru chipării lui, dar care prin sine prilejuiește o gândire a cărei bogăție nu poate fi cuprinsă niciodată într-un concept determinat, extinzând deci estetic conceptul într-un mod nelimitat, atunci imaginația este creatoare; ea pune în mișcare facultatea ideilor intelectuale (rațiunea), determinând-o printr-o reprezentare să gândească mai mult (ceea ce ține, ce-i drept, de conceptul obiectului) decât poate cuprinde și înțelege limpede” (I. Kant, *op. cit.*, p. 209).

⁶⁷ Dacă, așa cum spune B. Fondane, arta „îndrăznește mai mult decât filosofia” (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Seghers, Paris, 1972, p. 194), filosofia trebuie să răspundă cererii formulate de artă și să-și asume riscul confruntării cu provocarea pe care o reprezintă aventura imaginației creatoare. Astfel încât – adaugă el în „À propos du *Lautréamont* de Bachelard” – „problema antagonismului dintre poezie și filosofie” s-ar putea rezolva prin descoperirea de către filosofie a „temeiului obscur al poeziei”, a celui „complex profund și primitiv, anterior gândirii, care suscită resentimentul filosofului și îl îndeamnă mereu să-și dorească revanșa asupra poetului”. Pe de altă parte, „a conveni că poezia se opune în mod ireductibil filosofiei ar însemna să admitem că poezia este o funcție metafizică egală filosofiei”, operantă însă într-un alt orizont al cunoașterii (în *Cahiers du Sud*, 1940, XIX, pp. 527-532; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel...* ed. cit., pp. 158-160, 167).

seamnă deci a indica o anumită interpretare”; este actul prin care semnificațiile dau un sens interpretării, se oferă ca semn care o orientează. De aceea, o interpretare „ce deslușește oarecum sensul orientării unui semn” nu face altceva decât să distingă și să înțeleagă ceea ce spune semnul. Semn care nu se spune pe sine, ci vorbește prin semnificații. Interpretarea surprinde despre ce este vorba în sensul indicat de semn. Este o înțelegere care se orientează după ceea ce se manifestă prin contrast cu ceea ce este de fapt, după ceea ce se spune în contrast cu ceea ce, nespus fiind, lasă să se înțeleagă, se *subînțelege*. A subînțelege nu înseamnă, în acest context, a mistifica ori a răstălmăci un înțeles, ci a căuta în ceea ce semnifică dinamismul semnificării înseși, ambigua sa instabilitate. Nu se oferă interpretării decât ambiguitatea și echivocitatea, căci semnul pe care un lucru ambiguu îl arată nu trimite în mod nemijlocit la una sau la alta din semnificații, ci pare să trimită la toate în același timp. Pe care să o desprindem din mănunchiul de semnificații posibile? Textul poetic este un astfel de mănunchi de semnificații care cer toate dreptul la cuvânt. Căroră să le dăm cuvântul, pe care să le înțelegem „pe cuvânt”? „În toate aceste cazuri, avem de-a face cu ceva dublu: o indicare, adică o arătare într-o direcție, ce pretinde interpretare, dar și o ascundere de sine a ceea ce este arătat în direcția respectivă.” Pe de o parte, cuvântul care *se arată* arată înspre o semnificație, indicând astfel o cale a interpretării. Pe de altă parte, semnificația spre care arată *se ascunde*, eschivându-se oricărei interpretări raționalizante, în care – așa cum am văzut – conceptul vrea să se înstăpânească asupra metaforei. Este dovada că nu avem de-a face cu o singură semnificație, ci cu o constelație sau cu o rețea de semnificații, iar ceea ce se arată nu e decât drumul (metoda) care orientează spre acestea, semnul indicator, și nicidecum ceea ce ele lasă să se înțeleagă. Iată de ce, spune Gadamer, „trebuie interpretat ceea ce este echivoc”, iar întregul efort al interpretării este de a înțelege calea ce duce de la ceea ce se arată ca semn al înțelesului spre ceea ce se lasă înțeles. Or,

ceea ce se lasă înțeles *lasă să se înțeleagă*. Este tocmai deschiderea pe care o implică actul interpretativ.

În acest sens, a interpreta înseamnă a descifra și a pune în evidență, a înțelege ceea ce se arată în propria ascundere, ceea ce vorbește nu doar prin simpla sa apariție, ci prin și cu ceea ce semnifică *în adevăr* ca experiență revelatoare, ca prezență a unui sens existențial. Ce înțelege înțelegerea? Un complex de semnificații care i se pun ca întrebare, solicitând-o să dea un răspuns lămuritor, ceea ce presupune că „sarcina hermeneutică își asumă de la sine natura unei interogări care vizează temeiul obiectiv”: „interpretarea conține întotdeauna o referință esențială la întrebarea care ne este pusă. A înțelege un text înseamnă a înțelege această întrebare, dar trebuie să o înțelegem ca un răspuns”.⁶⁸ Prin această situație, orizontul hermeneutic al întrebării ocupă o poziție privilegiată, căci comprehensiunea nu e operantă cu adevărat decât racordându-se la dialectica subtilă a chestionabilului. Înțelegerea trebuie să știe să dea glas întrebării textului, să o rostească însă deja ca răspuns la ceea ce nu încetează să întrebe, conform uneia din ipostazele cercului hermeneutic. „Întrebarea justă” e înțelegerea adecvată (precum în *Perceval*) doar atunci când răspunsul pe care îl implică în ea însăși adăpostește ivirea în lumină a semnificației. Relația care se schițează în întrebare este o relație absolută cu Altul, întâlnire cu noutatea radicală a unei apariții. „Nu asta înseamnă întrebarea? Relația absolută cu altul – nelimitată de același – la Infinit –, transcendența nu ar echivala cu o întrebare originară?”⁶⁹ Orizontul întrebării deschis de semnificațiile poemului este transcendent oricărei înțelegeri „adeveritoare” a unui bine-înțeles, oricărei experiențe în care interpretarea s-ar putea adăposti. Ea e obligată să iasă din câmpul deja-cunoscutului, să părăsească datele experienței dobândite, pentru a se expune unui necunoscut deconcertant.

⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., pp. 107, 216.

⁶⁹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 80.

Și atunci, încercând să depună mărturie în legătură cu ceea ce i se arată și îi vorbește drept un *cu totul altceva* al întrebării, ea nu mai pleacă de la experiență, ci de la transcendență, nu de la lumea ce îi este familiară, propria lume stăpânită, ci din neînțelesul unei lumi străine, spre care își croiește o cale de acces.⁷⁰

7. Fenomenologia spiritului creator. Hermeneutica fenomenologică pe care o practică Lucian Raicu își alege o astfel de cale de acces care pornește, de cele mai multe ori, de la o „întrebare bine ținută”,⁷¹ din acel punct ipotetic al mirării care deschide înaintea sa un întreg orizont. A întreba opera nu înseamnă doar a o provoca să se dezvăluie într-un răspuns, ci a revela, în tine însuși, ceea ce ea arată. Or – spuneam – opera se arată la rândul ei ca întrebare, ca ceea ce nu poate răspunde decât în înțelegerea întrebătoare a interpretării. Astfel că, întrebând opera, te întrebi totodată cu propriile sale întrebări care devin ale tale, mirându-te că viața adevărată, inclusiv a ta, este mai degrabă întrebătoare decât răspunzătoare. Opera nu răspunde de sine, ci doar la întrebarea pe care o trezește în cel care o citește. (*Mă*) *întreb, deci sunt* – iată prima axiomă a ontologiei lecturii: „Mai ai puterea de a întreba, de a te întreba, mai ești în stare, după câte au fost și ai trăit, să te miri și să provoci mirarea altora? Iată *întrebarea*. Și dacă poți răspunde, cu toată convingerea, afirmativ la întrebare: iată *mirarea* (de, încă, a fi)”. Întrebare deloc comodă, întrucât ținta ei nu se arată decât pentru a se ascunde în propria arătare, sustrăgându-se oricărei încercări de înțelegere logică. Dacă „ade-

⁷⁰ Este acea *realitate suplimentară* invocată de Jean Burgos drept miza unei posibile filosofii a criticii poeziei: „o astfel de critică se va atașa de tot ceea ce în textul făurind sens făurește și realitatea suplimentară și îngăduie astfel trecerea la Ființă. Ea se va erija, deci, în mod necesar în filosofie, și anume într-o filosofie practică” (*op. cit.*, p. 471).

⁷¹ Cităm din volumul antologic Lucian Raicu, *Scene, fragmente, reflecții*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 2000.

vărurile refuză traducerea logic-discursivă, și pe acest refuz se întemeiază posibilitatea operei”, înseamnă că întrebarea este exprimabilă doar în măsura în care ea vizează indicibilul sau ineputabilul operei, miezul refuzului de a dezvălui taina existenței sale.⁷² De aici „dificultatea *accesului* la autenticitate”, căci „opera își apără secretul (...) și poate că asta se întâmplă pentru că secretul e *dincolo*, în zonele amorfe, de sărăcie și neputință, de tăcere, de gol și de disperare; și de mărturisire”. În chiar învăluitul operei, ce întreabă și se întreabă dacă nu tocmai ceea ce se ascunde și nu se arată decât ca ascuns? Nimic nu atrage mai mult întrebarea decât ceea ce e dincolo de lucrurile mai presus de orice îndoială, decât transcendența unei absențe care tace, dar *așteaptă* cuvântul mărturisitor.

Ca atare, „totul s-a născut dintr-o întrebare care a început să neliniștească”; totul, în înțelegere, se ivește dintr-o provocare asumată, dintr-un neînțeles care se *cere* luminat. Întrebarea începătoare este momentul inaugural al unei înțelegeri lăuntrice.⁷³ Ea stă în fața operei „ca în fața unei taine care ne atrage, dar se cere pătrunsă, descifrată, luată în posesie”. A sta în fața unei taine (și a putea rămâne *în fața* neînțeleșului) înseamnă a ceda unei ispite care, pe neașteptate, nu mai e dincolo de tine, ci îți vorbește dintr-un dincolo al tău, absorbindu-te într-un punct luminos. Taina operei lucrează în propria ta întrebare, stârnindu-i apariția, așternând-o pe

⁷² „Literatura, spune L. Raicu, este *concretul* gândirii, al filosofiei, al moralei, al istoriei; nimic serios în afara acestei *situări*, deci nimic serios, când e vorba să gândești, să cauți un ax moral, în afara faptului (...) *literar*.” Iar aceasta pentru că în operele literare „rămâne ceva indestructibil, fără pereche, fără moarte, întrecând în valoare (pentru că întrec în « realitate ») filosofia de performanță” (*op. cit.*, pp. 148, 149).

⁷³ O „impresie originară” care „este doar un punct de pornire: nu încerca să-l justifici, ci să-l înțelegi; atunci vei înțelege nu numai opera la care *reziști*, dar te vei înțelege mai bine pe tine însuși” (Lucian Raicu, *Scene din romanul literaturii*, Ed. Cartea Românească, București, 1985, p. 19).

calea ce duce spre centru, spre acel *a fi* disimulat, după vorba lui Blanchot, în „vidul tăcut al operei”.⁷⁴ Este o întrebare ținută, după cum am văzut, care „luminează în întuneric”, adecvată la ascunsul care se deschide numai în și prin operă. „Opera este opacă și ea trebuie să fie luminată *din interior* printr-o lectură adecvată, numai așa ajunge să ne vorbească” (lectură comprehensivă care nu este un metalimbaj, în măsura în care încearcă și reușește să-și aproprieze transcendența operei). Nu a dezvălui un de-la-sine-înțeles, ci a ridica la rostire un înțeles care se câștigă prin întâmpinarea lui, prin expunerea la lumina puterii sale de seducție și de fascinație. Comprehensiunea trebuie să fie așteptare,⁷⁵ pândă a ceea ce e pe cale să apară, dar și ascultare interogativă, în stare să participe la însăși nașterea locului în care opera e cu putință. În fața operei, ea nu o dis-locă, ci dă loc întrebării, face loc unui cuvânt întemeietor, cuvântul începutului de la care toate pornesc.⁷⁶

⁷⁴ Cale ce marchează „trecerea de la lumea unde totul are, mai mult sau mai puțin, un sens (...), către un spațiu unde nimic nu are încă propriu-zis un sens, către care totuși tot ceea ce are sens se întoarce ca înspre originea sa” (Maurice Blanchot, *Spațiul literar*, Ed. Univers, București, 1980, p. 127). Altfel spus, „profundimea sensului constă în pasul înapoi – în retragere – pe care sensul ne conduce să-l facem față de el” (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, Ed. Est, Paris, București, Jérusalem, 2005, p. 326).

⁷⁵ „Momentul *așteptării* ar trebui să se înscrie ca factor obligatoriu, de mediere și de contact, de aprofundare uneori polemică față de poziția inițială, în procesul oricărei judecăți de valoare” (L. Raicu, *op. cit.*, p. 18).

⁷⁶ Dacă „esența construirii este oferirea de locuire”, cum spune Heidegger, adică atât o creație în care survine locul unui adăpost, al unei „ocrotiri” a existenței poetice, cât și o deschidere spre cel invitat să locuiască, o invitație la înțelegere, atunci construirea unui poem echivalează cu oferirea de locuire și cu locuirea ce se oferă. Poemul este acțiune vorbitoare, căci el vorbește în chiar procesul producerii de sine, fiind lucrător în propria apariție. Înseamnă că locul poetic e de aflat în vorbirea însăși, în cuvântul rostitor, în locul în care semnificațiile devin posibile. Ca loc de întâlnire privilegiat, cuvântul poetic „etitorește” adevărul, în sensul că oferă, întemeiază, începe și mărturiște ceea ce îi e dat să păstreze și să lucreze adevăritor (cf. „Construire, locuire, gândire”, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas,

Dar orice loc locuit nu e doar început, la fel cum cuvântul care numește nu e doar întemeiere, ci și pornire, cale ce se deschide.⁷⁷ Începutul este un Dincolo fiindcă e un Deschis. Neînțelesul este tocmai transcendența oricărui început ce deschide locul și calea. Loc părăsit în cele *din urmă*, căci ceea ce vine să locuiască nu rămâne, nu stă ca dovadă, ci sur-vine ca urmă și urmare a ceea ce este. De aceea, opera nu se încheie niciodată; ea re-începe mereu din același loc, pentru a se spune de fiecare dată într-un alt prezent al locuirii (lecturii).

Calea aceasta a înțelegerii înspre răsăritul înțelesului este, spuneam, una dificilă, deoarece nu e o simplă aducere la reprezentare, o reflectare nemijlocită a ceea ce se ascunde, ci, remarcă L. Raicu, „adesea o cale mediată, o cale sincopată, o cale frântă”,⁷⁸ și aceasta pentru că în operă „revelația adevărului nu poate avea loc direct”, nu oferă *loc* unui acces abrupt.⁷⁹ Literatura are rolul de a intermedia între două orizonturi, cel al actului însuși prin care ceva întreabă și cel care se deschide, ca răspuns întrebător, în inima operei. Inter-mediere care înlesnește accesul, dar care, pe de altă parte, se configurează ca dezechilibru *necesar* al actului creator, ca neliniște ce începe

București, 1995, pp. 175-197). „Abia creația poetică este cea care face ca locuirea să fie o locuire. Creația poetică lasă locuirea să survină în mod autentic. (...) Trebuie să gândim esența creației poetice ca pe o activitate care lasă să survină locuirea, ca pe o construire privilegiată, dacă nu chiar ca pe construirea privilegiată însăși” („...În chip poetic locuiește omul...”, în *op. cit.*, pp. 201-202).

⁷⁷ De aceea „întrebarea e *întotdeauna* (...) o cunoaștere în curs de a se produce, o gândire *încă* insuficientă a ceea ce e *dat*” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 79).

⁷⁸ „Nici nu mai seamănă cu o *cale* propriu-zisă și abia când nu mai seamănă cu ceea ce așteptăm să fie sunt ceva semne că ar putea deveni, în cele din urmă, productivă. În domeniile acestea, ale meditației, ale literaturii, imaginea dobândită prin refracție este mai serioasă, mai de încredere decât imaginea dobândită prin nemijlocită reflectare” (*Scene, fragmente, reflecții*, ed. cit., p. 204).

⁷⁹ „Sfășiere în calea directă, rectilinie, a vizării intenționale pe care intenția o presupune și din care derivează în corespondența ei cu obiectul intențional” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 80).

odată cu întrebarea. Este evident că acest tip de înțelegere critică sparge limitele strict estetice și o face tocmai „pentru a neliniști spiritul”, pentru a-l pune în acea stare de criză proprie creativității.⁸⁰ „Alarma spiritului” nu e astfel decât conștientizarea și acceptarea crizei, a rupturii care expune ființa dezvăluindu-i adâncul: „la originea scrisului se află un loc, mai exact spus: o *ruptură*”. „Scriitorul se supune cu admirabilă sinceritate stării de criză”, stare a sensului creației care nu ia lucrurile așa cum sunt ci, fisurându-le întrebător, le luminează din interior. Starea de criză este chiar starea de grație a spiritului creator, *starea-de-vedere* în care, după Plotin, „cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut”.⁸¹ Este poate formularea care exprimă cel mai exact critica fenomenologică practică de L. Raicu. „Ce poate însemna critica, orice fel de critică, în afara postulatului acestei înrudiri? (...) Lumea operei nu e accesibilă celui ce n-o simte, mai întâi, în sine, emanând puternic.” Din această intimă corespondență, între privirea comprehensivă și ceea ce i se dă de văzut și de înțeles, se naște însăși *vizibilitatea* operei, inteligibilitatea ei în ceea ce Gadamer numește fuziunea orizonturilor. Locul în care opera devine „vizibilă” este chiar apariția sa comprehensibilă, fața vorbitoare și orbitoare a semnificabilului. Vorbitoare, pentru că ea întruchipează ființa limbajului ce zidește chipul unui loc, așază o locuire. Orbitoare, întrucât ceea ce apare drept cuprins al locuirii impune o prezență care transpare dincolo de limbaj, ca arătare a ceea ce nu

⁸⁰ „O inteligență critică, atât de pătrunzătoare încât, străpungându-și materia reprezentării, ajunge, dincolo de ea, la percepția golului, se trezește față în față cu neantul, cu totala inconsistență a lucrului reprezentat” (Lucian Raicu, *Reflecții asupra spiritului creator*, Ed. Cartea Românească, București, 1979, pp. 217-218).

⁸¹ „Căci văzătorul trebuie să se dedice contemplării după ce s-a înrudit cu lucrul văzut și s-a identificat cu el. Căci n-ar putea vreodată un ochi să vadă soarele, de n-a căpătat el însuși chipul soarelui” (*Enn.* I, 6, 9, în Plotin, vol. I, *Enneade* I-II, Ed. Iri, București, 2003, p. 201).

poate fi arătat și numit. Între actul de creație și cel al înțelegerii, opera joacă rolul mijlocitor al unei ademeniri, dar și al unei celebrări, ca loc de întâlnire privilegiat. Paradoxul acestui mod de înțelegere rezidă în faptul că înrudirea amintită este cu adevărat posibilă doar în virtutea rupturii, fiind revelatoare numai în fisura ori în criza pe care o provoacă privirea întrebătoare. Am spune că ea nu vede decât în măsura în care ceea ce e de văzut se infiltrează, ca întrebare destabilizatoare, în ochiul care citește, înfățișându-i-se ca *lipsă*, ca neasemănare ce neliniștește sporitor.

Se distinge prin urmare, pe de o parte, înrudirea cu ceea ce opera arată, iar, pe de altă parte, absența asemănării cu această apariție. Relația critică se întemeiază pe apropierea de alteritatea operei, dar și – mai adânc – pe ceea ce înțelegerii i se revelează ca noutate absolută. Or, nemaîntâlnitul operei – acea rostire nemaiauzită – se arată privirii critice ca fiind tocmai ceea ce îi lipsește, o prezență care abia ea ne ajută să ne dăm seama de ceea ce, până acum, fusese absent. Absență elocventă care este, așa cum am văzut, una vorbitoare; „un semn al elecțiunii, o revelație trezitoare, o privire proaspătă a spectacolului lumii”. *Minus*-ul revelator aduce la existență un *plus* rostitor, împlinindu-se în neasemănarea noastră semnificativă cu opera. Revenind la formularea plotiniană, putem spune că cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut întrucât ce e de văzut (și ceea ce el vede efectiv) este *altceva*: un obstacol învins, o bruscă dezvăluire. La fel, în ceea ce privește actul de a scrie: „A scrie o carte adevărată nu este nimic altceva decât a ridica o barieră, a sparge *crusta* rigidă care se depune peste suflete (...). Vocația scrisului este expresia voinței de a vădi că această crustă nu există decât din vina noastră. Chinul creației vine din rezistența pe care o depune *crusta*. Învingerea rezistenței determină starea de vedere”. Nu vedem decât cu prețul acestei rezistențe învinse, nu înțelegem decât la limita ultimă în care se concentrează maxima neînțelegere.

Funcția acestui demers interpretativ constă în a *converti* ascunderea deschisă a operei în orizontul comprehensiunii. Calea fenomenologică se îmbogățește cu o deschidere hermeneutică, desfășurându-se „sub semnul unei prezențe fulgerătoare și revelatorii a adevăratului sens”, însuflețită de „elanurile unei înțelegeri cu totul noi a lucrurilor, o înțelegere surprinzător de proaspătă, de mirare absolută, de revelație matinală”. Semnul prezenței sensului survine pe neașteptate; absența ce îl caracteriza semnifică acum în înțelegere ca semn ce își revelează prezența, ca înțeles al unei apariții inedite. Aici începe starea de vizibilitate a neobișnuitului și tot aici survine rostirea vestitoare a noutății rostirii. A înțelege despre ce este vorba în operă înseamnă a înțelege ceea ce opera vorbește și se dă ca bruscă ivire a înțelesului. Astfel că „puterea de înțelegere” (sau „pasiunea înțelegerii”) reprezintă un răspuns la întrebarea: „cum este cu putință?”; cum de putem înțelege taina lucrătoare a operei care, pe neașteptate, creează compensatoriu în propria noastră ființă, arătându-ne un chip cu totul nou? În lumina acestei semnificări, critica este – trebuie să fie – actul viu al unei *insolitări*, nu atât înțelegerea a ceea ce este, cât mai degrabă a ceea ce (mai) poate fi, a lui *cum e posibil altceva*.⁸²

Am văzut că prin fisura creată de întrebare începe să se strecoare *altceva*, și anume acel *altcum* al operei care suplinește o lipsă și se manifestă ca minus revelator. Este o descoperire care *se creează* pe urmele a ceva ce nu se ferește, deși e diferit.⁸³ Brusca apariție a acestui neînțeles (căci neasemănător) este convertită însă în prezența înțelegerii; „acest altceva știm ce vrea să însemne”, pentru că este el însuși un semn vorbitor,

⁸² De exemplu, jurnalul de însemnări al unui mare scriitor „satisfacă nevoia noastră de cunoaștere, adică de raportare, de relație, nevoia de a ne referi la ceva pentru a înțelege altceva, deseori cu totul altceva. Vrem să știm cum de a fost *asta* cu putință” (*Scene, fragmente, reflecții*, ed. cit., p. 205).

⁸³ Reducția fenomenologică „reface tulburarea Identicalului de către un Altul care nu se absoarbe în Identical – și nu se ferește de altul” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 93).

mărturisitor al rupturii nu de ceea ce nu suntem, ci de ceea ce, în adâncul nostru, se rostește ca esență a ceea ce suntem. Nu e vorba, spuneam, de o teorie estetică, „e vorba cu totul de altceva”, de acel *ceva* care accede la un *alt* nivel al cuvântului pentru a se rosti pe sine. Acel altceva nu este însă doar de natură pur lingvistică (un fel de *altă* natură care cere dreptul să cuvânteze); e, în primul rând, manifestarea unui adevăr esențial, un altceva definitiv „de o esență mai tare, de o esență incoruptibilă”. Este chiar menirea artei de a aduce la lumina reprezentării ceva cu totul altfel, ceva în și prin care înțelegem alt-ceva, un altfel de a fi cu puțință (nu spusesse Heidegger că opera este un spațiu deschis „în a cărui deschidere totul este altfel ca de obicei”?). „Altceva; distincția este esențială”, căci, iată, opera face cu puțință și un alt fel de a fi. „Cu totul altceva”, întrucât ea vorbește prin ceea ce noi suntem în cea mai mare măsură – prin ceea ce am putea fi și ne e dat să fim –, dând glas unei esențe altfel de neînțeles.

Actul critic este ca atare o intuiție revelatoare, o trezire la existență a ceva esențial care începe să vorbească, să *ne* vorbească. „Pentru a măsura fecunditatea inexplicabilă a punctului de pornire”, înțelegerea trebuie să suprimă distanța care o separă nu atât de operă, cât mai degrabă de spiritul ei creator care, în actul producerii de sens, descoperă din nou, pe cont propriu, valorile, principiile fundamentale ale vieții. „Revelația aceasta este esențială”, pentru că ea trezește dintr-odată la realitate esența unui adevăr care abia acum se poate manifesta. Dar ea nu este posibilă și nu dobândește un sens decât atunci când „începe să se extindă spre un orizont abisal”, când ceea ce se revelează este chiar apariția în lumină a ființei înseși. Este un șoc revelator care antrenează „toată ambiguitatea tulburătoare a actului literar”; câtă vreme astfel de revelații sunt încă posibile, „scrisul creator este cu puțință”. Este cu puțință întrucât este necesar; „nevoia de a ne referi la ceva pentru a înțelege altceva, deseori cu totul altceva” reprezintă însăși

condiția de posibilitate a creației literare, acel efort neistovit însuflețit de credința într-un alt orizont care ni se deschide. „Aura revelației”, „iradierea solară a revelației” nu sunt simple metafore critice; ele traduc în limbaj dorința de a afla și de a înțelege sensul unei alte lumini, al unei apariții ce luminează lucrurile în natura lor *ultimativă*.⁸⁴ „Revelația lucrurilor ultime”, problemele gândite „în ultimele consecințe” – iată un răspuns la întrebarea „cum se poate face critică literară când există moarte, când există problemele ultime?”. Răspuns, acum, firesc: „Fără a te sustrage problemelor ultime”.

Este poate cea mai adâncă (deci cea mai adevărată și mai frumoasă) lecție pe care ne-o propun reflecțiile lui L. Raicu. Exercițiul critic se dovedește a nu fi doar o luminare estetică a operei; fiind „o parte din procesul ontologic al reprezentării”, așa cum preconiza și Gadamer,⁸⁵ estetica trebuie să se împlinească într-o hermeneutică, să se depășească pe sine, ca teorie descriptivă și explicativă a ceea ce este, într-o fenomenologie a spiritului creator care caută să înțeleagă ceea ce este *cu putință*. Iar aceasta întrucât ceea ce ajunge la reprezentare, revelându-se ca frumos luminat de adevăr, nu vorbește decât acelei intuiții spirituale care înțelege lucrul artei ca și cum nu i-ar fi dat și pe care îl interpretează ca pe un *altceva*, definitiv și irepetabil, al experienței umane.⁸⁶ Expusă libertății mărturisitoare a creației, interpretarea trebuie să fie conștientă că ceea ce îi e

⁸⁴ Și în natura lor *durabilă*, inepuizabilă, cum scrie Paul Claudel: „Înțelegem (în sensul poetic al cuvântului) trecând peste ceea ce trece”, cufundându-ne „în adâncul definitului pentru a afla în el inepuizabilul” (*Réflexions sur la poésie*, ed. cit., pp. 98, 146).

⁸⁵ *Vérité et méthode*, ed. cit., p. 43; cf. și cap. „Sarcina hermeneutică: reconstrucție și integrare”, pp. 94-99.

⁸⁶ Revelare a unei lucrări care, profilându-se ca valoare marcantă, impune asumarea unei adecvate (dis)poziții interpretative: „univers axiologic în expansiune, datorită multiplicității valorilor ce le încorporează, opera pretinde o hermeneutică critică având drept scop revelarea valorilor ei (...) – prin « valorificare » înțelegând deopotrivă « revelare de valori » și « luare de poziție »” (I. Negoțescu, *Engrame*, Ed. Albatros, București, 1975, p. 165).

dat să aducă la lumina gândului nu este un răspuns, o soluție lămuritoare definitivă, ci mai degrabă zvonul unei întrebări, o neliniștitoare dar fecundă punere pe gânduri. Dacă totul s-a născut dintr-o întrebare neliniștitoare, totul se naște a doua oară în revelația, la fel de neliniștitoare, a celui *altceva posibil*. Totul trebuie „să se centralizeze într-o unică și puternică revelație”, căci nimic nu spune *mai mult* despre ceea ce suntem decât centrul luminos din care izvorăște propria noastră creativitate. Spiritul creator ajunge astfel la deplina expresie de sine, nu însă atât într-un act de facere, cât de prefacere – de ruptură și de criză – care îi dezvăluie, dincolo de limitele sale „mundane”, o esență vie, *neverosimil* de adevărată pentru că ea aduce la manifestare însăși universalitatea adevărului.⁸⁷ Creația este prin urmare „marele act de revanșă a omului (...) împotriva lumii întocmite, a fatalei nedreptăți, a fatalei morți. Nu ne alegem cu nimic, nu se alege cu nimic... poate doar *asta*, poate doar *atât*. Nu e puțin. Nu văd, nu se distinge altceva”.

CUM SĂ INTERPRETĂM PÂNDĂ UNEI REVELAȚII

Spațiul poetic configurat de cele 11 *elegii* stănesciene, marcând un moment de răscruce, aflat în permanentă metamorfoză, se oferă interpretării întreprinse de Ion Pop⁸⁸ drept încercare de acces la „cu totul și cu totul altceva”. Ceea ce era în culegerile poetice anterioare intimă *reflexie*, oglindire lipsită de tensiune, se prezintă acum ca *reflexivitate*, filtru al unei meditații încordate. Întrucât această raportare constantă la

⁸⁷ „Scriind, ne « regăsim »? Aș spune, mai corect, că ne găsim, ne facem, ne constituim. Nu descoperim mai niciodată ceva dinainte existent” (L. Raicu, *Scene din romanul literaturii*, ed. cit., p. 20).

⁸⁸ „Douăsprezece ipostaze ale poetului și poeziei”, în Ion Pop, *Nichita Stănescu – spațiul și măștile poeziei*, Ed. Albatros, București, 1980, pp. 34-81. Citatele din poezia stănesciană (transcrise în italice) aparțin ediției Nichita Stănescu, *Ordinea cuvintelor*, vol. I, Ed. Cartea Românească, București, 1985, pp. 175-203.

lume comportă relaționarea cu un *cu totul altceva*, alteritatea implicată presupune atât lumea *dată* ca atare, în diferența ei funciar ambiguă, cât și lumea *care se dă* sieși, a sinelui emergent și perpetuu creator. Contact așadar cu exterioritatea (cu non-eul în manifestarea multiplelor sale semnificații) și cu interioritatea (cu el însuși în medierea propriei priviri). Or – atunci când se exprimă ca discurs poetic – acest dublu raport este unul al cuvântării; „lăuntrică sau exterioară, lumea cade în dependența cuvântului”. Rostirea poetică nu e doar atestatoare și constatatoare; ea nu se mărginește – precum orice altă rostire – să ia act de datele realității. Realitatea dată se redă sieși în cuvântul poetic, apare drept „realitatea ultimă, singura adevărată și perenă, capabilă să cuprindă în același timp nesfârșitele înfățișări ale celeilalte « realități » aflate în perpetuă mișcare a metamorfozelor și « legea » ce le însumează și unifică sub semnul totalității și al duratei infinite”. Rostire esențială ce realizează „o metamorfozare în adevăr”, o „reîntoarcere la adevărata ființă” ca „ridicare în adevăr”.⁸⁹ Logosul, „cuvântul întemeietor și esențial”, aduce la expresie deconcertanta manifestare a realității (complex semnificant eterogen), ca exterioritate dinamică dată vederii, dar în înțelesul ei adevărat ce subîntinde ca esență infinită tot ceea ce apare în finit. Atunci când N. Stănescu, citat de Ion Pop, spune în *Cartea de recitare* că „orice cuvânt este cât tot ceea ce este, dar este și înlăuntru a tot ceea ce este”, el conferă cuvântului poetic capacitatea de a cuprinde și de a aduce la sine realitatea totală, pe care o plăsmuiește din interior, așezându-se în perspectiva esenței. Metamorfozele realităților exterioare, apariționale, se subordonează astfel unei mari și unice metamorfoze interioare, transmutație care este chiar plăsmuirea poetică. Cuvântul poetic nu

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., p. 39. Despre contribuția poeziei la căutarea adevărului, suprema împlinire în limba poetică a actului revelării și forța realizării (ceea ce N. Stănescu numește „forța de real a logosului poetic”), cf. Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., pp. 31-50.

e „niodată în afara lui, pentru că ceea ce este nu are în-afară. Totdeauna numai înlăuntrul lui, pentru că ceea ce este are numai înlăuntru” (*Deus puerilis. Cârlova*).⁹⁰ Adevărul său durabil este un *incomparabil*. Și întrucât posibilitățile de expresie ale Cuvântului sunt *date* spiritului creator, dar și instauratoare ale distanței mereu refăcute cu universul, cele 11 *elegii* se constituie din afirmații și negații succesive, ipostaze necesar contradictorii ale expresiei care semnifică tocmai această perpetuă alternanță. Este și motivul pentru care, spune Ion Pop, „universul elegiilor se va înfățișa ca spațiu prin excelență dinamic, câmp al multiplelor disponibilități de manevrare a cuvântului și discursului liric, întru circumscrierea simbolică a unei *dialectici a poeziei*”. Deși N. Stănescu e văzut drept „poet al unui timp ce nu mai poate imagina și gândi realul decât sub semnul contradicțiilor”, trebuie adăugat că această dialectică va pune mereu față în față virtualul și manifestarea, datul și actul, metamorfozele fenomenale și increatul numenal; pe scurt: sentimentul precarității și ordinea contemplativă. Ceea ce nu vrea să spună că în viziunea poetică realul *rămâne* în sine contradictoriu; orice manifestare contrapunctică e absorbită și depășită întru echilibru, în permanenta căutare a unui punct absolut spre care duc „treptele mereu suitoare ale spiritului”.⁹¹ Dacă absolutul absolvă de diversitatea schimbării, aducând totul la Unu, înseamnă că – așa cum am văzut – lucrarea sa are loc *înlăuntrul* poemului, în centrul unei plăsmuiri

⁹⁰ În acest sens vorbește și Gadamer despre detașarea de orice referință pe care o implică lumea „închisă”, monadică, a cuvântului poetic, lume care, fiind mărturie a veșnicului adevăr, „și-a aflat propria măsură în sine însăși și nu se mai compară cu nimic din ceea ce e în afara ei” (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 38).

⁹¹ În plus, această viziune a poeziei integratoare de antinomii – dincolo de tematizarea hegeliană – nu e chiar atât de nouă, ea fiind definitorie pentru spiritul marelui romantism (reflex mai mult sau mai puțin conștient al filosofiei identității): „Puterea poetică este capabilă de a gândi contradictoriul și de a-i opera sinteza” (F.W.J. Schelling); „Adevărata poezie, poezia completă, se află în armonia contrariilor” (V. Hugo). Sau la Heliade al nostru cu celebrul său „echilibru între antiteze”.

care își refuză exterioritatea. Tot așa cum perspectiva poetică se originează în chiar esența sau în absolutul „a tot ceea ce este”, interpretarea urmează și ea dinamica acestei paradoxale ascensiuni, până la starea de vârf care deschide nu atât orizontul unei revelații posibile, cât mai degrabă posibilitatea imposibilului, care e însuși posibilul revelației.⁹²

Labirintul virtual

De altfel despre *înlăuntrul desăvârșit*, / *care începe cu sine* / și se sfârșește cu sine tratează *Elegia întâia*, închinată lui Dedal, arhitectul mitic constructor al labirintului cretan. E de la sine înțeles că demersul critic al exegetului fenomenolog începe calea de acces spre text de aici (cale – ori metodă – pe care Ion Pop a urmat-o cu o înțelegere afină în numeroase alte cazuri), din spațiul precreator al eului poetic: „Centralității misteriosului *eu* îi corespunde un spațiu de pură disponibilitate, de dinaintea afirmării eului ca forță cosmicizantă; dar un spațiu în dependență de subiectul central care urmează să-l întemeieze”. Virtualitățile opuse, neajunse încă la manifestare, configurează un fel de *definiție în negativ*, aproximare apofatică a unui conținut monadic: *El începe cu sine și se sfârșește cu sine*. Logosul întemeietor este o forță activă creatoare sau principiu armonic – în sine desăvârșit – al lumii existente. Ceea ce există în modul desăvârșirii, dincolo de orice calificare manifestantă (*deși fără margini, e profund limitat*) este o „totalitate de

⁹² Deschidere „în favoarea unui poate de excepție”, „naștere a unui spațiu încă necunoscut, chiar cel al operei” (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., p. 323). Posibil al cărui orizont e deschis de ceea ce Ricœur numește „funcția revelatoare a discursului poetic”. Punând în suspensie funcția descriptivă, ea implică dimensiunea în care se întrupează adevărul: „Aici, adevăr nu mai înseamnă verificare, ci manifestare, adică a-lăsa-să-fie ceea ce se arată. Ceea ce se arată e întotdeauna propunerea unei lumi, o lume pe care să o pot locui pentru a proiecta în ea unul din posibilele mele cele mai proprii. Tocmai în sensul acesta de manifestare este limbajul, cu funcție poetică, sediul revelației” („Herméneutique de l'idée de révélation”, în Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 245).

virtualități” echivalentă haosului original germinativ. Limitarea nu e aici mărginire, ci încă nedeterminare, potențialitate neajunsă la act, „doar posibilitatea unui sistem de semne”. De aceea *din el nu străbate-n afară / nimic și de văzut nu se vede*; sferă al cărei trup e răsfrânt lăuntric (*n-are nimic dăruit în afară*), neoferit vederii exterioare. Unitate perfectă în care „afirmație și negație, tot și nimic, ființă și neființă coexistă”: *Spune Nu doar acela / care-l știe pe Da. / Însă el, care știe totul, / la Nu și la Da are foile rupte*.⁹³ Referința lui Ion Pop, de altfel justificată, la implicațiile hegeliene, credem că s-ar cuveni nuanțată (dacă nu contrabalansată) de cea schellingiană. Iar aceasta în măsura în care acest Ceva ca unitate a Ființei nu e unitate de neant și existență, ci *potentia pura* ce trece în pura ființare, infinită, pe care nicio putere nu o mărginește. Este o trecere a *potentia ad actum*, originată în ceea ce este *înaintea* ființei (ceea ce va fi), adică în ceea ce nu mai poate să *nu* fie. De aceea „puterea-de-a-fi, tocmai pentru că e astfel, nu e nimic, ci ființarea non *actu* (...), ființarea *doar* în sine, pur originală (*urständlich*), nonobiectivă (*gegenständlich*)”.⁹⁴ Astfel încât sfera acestei potențe pure năzuind spre actul creator *este* deja ființare nemanifestată, în pragul obiectivării în ființa de limbaj (sau somn al eului în miezul puterii-de-a-fi, în care se naște deja disponibilitatea spre zbor: *Aici dorm eu, înconjurat de el; Bat din aripi și dorm*). Dacă, așa cum observă Ion Pop, „Unu se va voi multiplu”, înseamnă că indicibilul, acel ceva încă nerostibil căci e Cuvântul care doar își visează zborul, tinde spre în-ființarea liberei sale rostiri a unui altceva, „o treptată

⁹³ Aceeași circumscriere apofatică – a Dumnezeirii de data aceasta – o întâlnim la Dionisie Ps. Areopagitul: „nu există pentru Ea nici afirmare, nici negare; ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârșită și unică a tuturor și mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este eliberat de toate și dincolo de toate” (*Teologia mistică*, cap. V).

⁹⁴ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, PUF, Paris, 1991, pp. 58-59.

ocupare cu sens” sau „ipostaziere existențială a indicibilului”. În-ființarea de sine în altceva e o ieșire din desăvârșitul limitat al lui în-sine, transcendere de sine a semnelor spre semnificare. Nedesăvârșirea acestei treziri va presupune însă sciziunea și implicit crearea unei distanțe, în și prin care cuvântul ajuns la ființă se desprinde de propria ființare pur originară.⁹⁵

Distanța fenomenologică

Elegia a doua, precizează Ion Pop, „construiește imaginea unei despicări a unității originare a existenței printr-un element presupunând distanțarea contemplativă față de propria substanță regăsită eventual într-un *alt-ceva*, sub înfățișarea chipului propriu”. Faptul că acest altceva trasează chipul propriu al unui eu obiectivat, care încearcă să depășească subiectivitatea subiectului, conferă zeului pus în locul gol sau în rană statutul de idol ce *va sta acolo, împietrit*. „Idolul – precizează J.-L. Marion – trebuie să fixeze divinul distant și difuz și să ne asigure de prezența, de puterea, de disponibilitatea lui”; pregătind divinului un chip, îl fixează în el, adorându-l după chipul și asemănarea adoratorului: un chip idolatru. De aceea, „în idol, divinul ia fără îndoială chipul efectiv al unui zeu. Dar acest zeu își primește forma de la trăsăturile pe care i le-am modelat conform cu ceea ce resimțim cu adevărat ca divin”.⁹⁶

⁹⁵ Este, totodată, și un act de cunoaștere, căci recunoașterea eului poetic drept unitate diferențial-armonioasă reprezintă o cunoaștere a sa prin regăsirea adevăratei expresii. Spiritul se expune acum apariției materiei ca limbaj, un „limbaj plin de spirit, conștiința cea mai vie” – potrivit lui Hölderlin –, pentru că înregistrează trecerea de la simțirea ca efect al neexprimabilului (sau „poetizarea interioară”) la interpretarea unor semne care încep să semnifice. Ceea ce înseamnă că limbajul trebuie să fie pre-simțit în cunoașterea neexprimată, după cum el e nevoit în aceeași măsură să se mărturisească pe sine ca act de cunoaștere. Dacă orice cunoaștere reală „presimte limbajul”, aceasta pentru că ceea ce începe să se facă simțit este darul poeziei, cuvântul operei de artă (cf. Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2001, p. 69).

⁹⁶ J.-L. Marion, *Idolul și distanța*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 27, 28.

Este și motivul pentru care ruptura de unitatea subiectului neobiectivat e resimțită drept destituire într-un altceva nelegitim. Ion Pop observă pe bună dreptate că aici „zeul este, considerat mai atent, un semn al falsei reunificări, un agent de fortificare a limitei”. Zeul-idol umple un gol care, pentru a fi cu adevărat distanța care unește vizibilul cu invizibilul, ar trebui să rămână semn al distanțării. Or el „se străduiește să abolească această distanță prin disponibilitatea unui zeu făcut să locuiască în imobilitatea unui chip”.⁹⁷ *Elegia a doua*, dacă este una a unității pierdute a ființei, propune totodată – prin semnificare indirectă – și o teofanie negativă: distanța nu poate fi „ocupată”, abolită de un zeu care *apără tot ceea ce se desparte de sine*; ea trebuie să rămână distanță instaurată de un inegalabil inepuizabil care e chiar raportul de transcendență.⁹⁸

Contemplarea și criza de timp

Odată cu falsa ruptură de ceea-ce-este ca tot sau întreg al conștiinței de sine care încearcă prin distanțare o primă

⁹⁷ *Ibidem*, p. 31. „Idolului îi lipsește distanța care identifică și autentifică divinul ca atare – ca ceea ce nu ne aparține, ci ni se întâmplă”; idolul „face posibilă o prezență fără distanță a divinului, într-un zeu care ne înapoiază propria noastră experiență sau gândire” (*ibidem*, pp. 30, 32). „Doar distanța, menținând o distincție a termenilor (...), face posibilă comuniunea și mediază imediat relația” (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, ed. cit., p. 239). În concepția lui Schelling, „replierea naturii ca mister a dat lumii moderne orientarea generală către tainele naturii”. Or „caracterul naturii îl constituie unitatea nescindată, existentă chiar înaintea separării, dintre infinit și finit. (...) Acolo unde unitatea este scindată, finitul este instituit ca finit, așadar este posibilă numai orientarea de la finit către infinit” (*Filosofia artei*, Ed. Meridiane, București, 1992, pp. 149, 152). În arta modernă, care în esența ei este o poetică a devenirii, zeii trebuie să se întoarcă din istorie în natură, sau mai degrabă să regăsească în adâncul naturii absolutul unei frumuseți în care să se poată odihni fericiți.

⁹⁸ „Surplusul exteriorității, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălțimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanța” (Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 264).

obiectivare sinonimă cu de-subiectivarea, eul resimte prezența zeului drept ecranare. „Între *sine* și *sine* se interpune ecranul unui zeu: subiectul își apare sieși ca obiect.” Criză temporală totodată, întrucât – în *A treia elegie* – eul se confruntă acum nu doar cu lipsa distanței, a duratei care să refacă raportul dintre virtualitate și manifestare, dintre potența creatoare și actul de creație (dinamica firii), ci și cu starea opusă a *belșugului de timp*, cu starea contemplării (statica firii). „Ipostaza contemplativă a subiectului – constată Ion Pop – ar presupune un proces de concentrare spirituală spre exterior sau interior – având drept scop transcenderea momentelor temporale spre un timp total și etern, nefragmentat în existențe limitate, ca și depășirea experienței senzoriale (...) spre o totalizare a existentului în Idee.” Criza de timp presupune, dimpotrivă, pierderea echilibrului cu sine și cu universul, căci dinamica transcenderii implică metamorfozarea și alternanța: ceea ce este static contemplativ ca timp suspendat, în abstractul viziunii, e mereu pierdut în chiar mișcarea care întoarce subiectul spre concretul vederii: „alternativa niciodată rezolvată a înălțării și căderii *către* și *dinspre* fragilul moment al revelației”. Dialectică necesară, întrucât ea e de aceeași natură cu cea care convoacă sensul literal și sensul spiritual. Chiar dacă momentul viziunii contemplative excede pura și simpla vedere concretă, fără recursul periodic la concret sau la sensul literal am avea ceva de genul unei vieți fără trup ori al unei con-templări fără templul ce o adăpostește în sine.⁹⁹ Dacă criza de timp prezintă *un cu totul alt decor*, cel în *vederea* căruia subiectul se amestecă *cu obiectele până la sânge*, iar *ochii din frunte, din tâmpole, din degete* se deschid, înseamnă că vizibilitatea mundană e o contemplare eșuată („voită” sau „obligată”, spune Ion Pop), căci

⁹⁹ Cf. Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris, 1981. Între zidurile templului, oamenilor le e dat „să contemple asemănarea cu Templul cel adevărat” (Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, 20, 30).

vederea e aici intențională: *Atârnăm / de capătul unei priviri / care ne sugerează*. Tot ce e văzut creează vederea; „în ochiul nostru se deschid ochii lumii. E punctul de maximă expansiune a lumii în spațiul subiectului (...). Moment de apogeu al experienței senzoriale, după care nu mai poate urma decât revelația sensului ultim al lumii”. Adică un efort al conștiinței treze de a ajunge dincolo de neajunsul vederii. Pentru aceasta *ochiul devine gol pe dinlăuntru, însăși privirea deodată devine goală, aidoma / unei țevi de plumb prin care / numai albastrul călătorește*. Privirea nu mai e privită (*Copacii ne văd pe noi, / iar nu noi pe ei*), ci – golită de apariția mundană – investită cu darul viziunii, întoarsă spre lăuntru, spre ne(pre)văzutul – invizibilul și invizibilul neintențional – din *albastrul treaz*. Din faptul că îi e dat să vadă *peisajele curgătoare ale somnului* nu decurge însă, credem, că „nivelul maximei încordări contemplative apare totodată, în mod paradoxal, ca un eșec al ei”. Albastrul este chiar apariția inaparentă a transcendentului contemplat; „albastrul este el însuși sacrul”, spune Heidegger, dar pentru a hrăni vederea și a da de văzut, el se însoțește cu întunericul în care se învâluie: „luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul”.¹⁰⁰ „Albastrul este întunericul devenit vizibil”, adaugă Claudel, implicând o dinamică a intensificării, o valoare de trezire contemplativă în elementarul purității, al absolutului matutinal.¹⁰¹ Dezvăluire – în chiar învăluirea sau

¹⁰⁰ *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 316.

¹⁰¹ „Orice albastru este ceva elementar și general – notează Claudel – fraged și pur, anterior cuvântului (...). Este veșmânt al unei Purissima” (*apud* Gaston Bachelard, *L’Air et les Songes*, José Corti, Paris, 1987, pp. 196-197). Dacă, așa cum observă Bachelard, „cuvântul *albastru* nu arată, ci desemnează” (*ibidem*, p. 187), aceasta pentru că el propune o imagine înaintea obiectului unei reprezentări, transparență în care aparițiile lumii se șterg. O „metodă de ștergere”, de reducere eidetică, „o fenomenalitate fără fenomene” sau „o fenomenalitate minima”, adeziune la o potență fără act, „mulțumită doar să vadă” nimicul, apoi nimicul adânc și în sfârșit adâncul albastru (*ibidem*, pp. 194-195).

amurgirea vederii lumești – a unei lumi ce există, *deși văzul dinapoia frunzelor nici n-o vedea*. „Lume” trans-mundănă, înțeleasă fulgerător, revelare u-topică a unui Altunde întrevăzut preț de o clipă¹⁰². Este momentul în care, într-adevăr, „realul se transformă în viziune”, realul „ucis”, pus în parantezele învăluirii, smuls laolaltă cu eul, transpus (și trans-spūs) într-o existență încă netrăită. Subiectul nu se regăsește pe sine, nu reintră în propria quidditate; el intră în noua ființare ca sub legea unei alte gravitații, a inimii, *toate-nțelesurile rechemându-le / mereu înapoi*.

Eclipsa de ființă

În *A patra elegie* (*Lupta dintre visceral și real*) eclipsarea apariției mundane își atinge maxima intensitate. Este configurat, notează Ion Pop, „un spațiu al visceralității oarbe, apăsătoare, unde *sinele* spiritual e prizonierul unui trup care-l « urăște »”. Ce înseamnă totuși, în acest context, faptul că „ființa e redusă la dimensiunile sale « nocturne »”? În suspensia oricărei exteriorități manifestante (*învins în afară*), eul se retrage într-o zonă aparent absurdă, *noaptea, / când ochii lumii dorm*, într-o interioritate care nu mai dă nimic de văzut. Coborâre nu în trup, ci – dincolo de „imperfecțiunea inerentă făpturii întrupate” – într-o totală depozedare de sine. Ființă nu doar destrupată (*propriul meu trup nu / mă mai înțelege*), dar și desființată, prăbușită în somnul lumii, destituită de predicătele sale existențiale. Reducerea la regimul nocturn al ființării, desprinderea de realul exteriorității obiective generează o durere a ruperii-n două a lumii, reducere radicală – aproape o amputare – încât puterea-de-a-fi nu mai întrezărește orizontul ființei, închis într-o ființare non *actu*. Retragerea aceasta e însă una care deschide din nou zarea posibilului; în dualitatea

¹⁰² Clipă a unei simultaneități esențiale, privilegiu exclusiv al dialecticii poetice, căci „poezia este o metafizică instantanee” (Gaston Bachelard, „Instant poétique et instant métaphysique”, în *Le Droit de rêver*, PUF, Paris, 1970, p. 224).

ce părea ireductibilă, în chiar înnoptarea sensurilor lumii distanța reinstaurează un raport înnoit cu lumea, se întrevede *așteptata / prevestita, salvatoarea, / aprindere-a rugurilor*. E vorba de răsăritul unei alte semnificații, „a purificării și eliberării spiritului prin depășirea nopții interioare și impactul regenerator cu universul”, cum spune criticul. Alteritatea e transgresată, dar numai în virtutea prealabilei dualități încercate și a eclipsării necesare, a intrării în noaptea ființei, care înseamnă golire ori evacuare, retragere din apariția în și ca ființă a mundaneității. Altfel spus, retragere a ființei în ființarea (im)pură, nivel de la care e posibilă o *refacere-n interior*, redeschiderea înceată a unui altfel de orizont.¹⁰³

Cedarea specificului

Următoarele trei elegii continuă pe o altă treaptă reducția subiectului, suspensia datelor obiective ale lumii fiind un proces tensionat, căci *tentația realului ori opțiunea la real* afectează *așteptata refacere-n interior*. „Relația dintre ipostaza statică a subiectului și afirmarea imposibilității alegerii între două obiecte de valoare egală”, constată Ion Pop, sugerează „captivitatea eului în universul fără ieșire” al înțelesurilor pur obiectuale, o *încordare a înțelesurilor în ele însele / până iau forma merelor, frunzelor, / umbrelor, / păsărilor*. Cu alte cuvinte, subiectul se confruntă cu o dublă ipostaziere: pe de o parte, așa cum s-a văzut în elegia anterioară, cu necesitatea desprinderii puterii-de-a-fi (a creativității) de o ființă care îi confiscă ființarea (de aici dorința de a destitui ființa, lipsind-o de suveranitatea

¹⁰³ La fel cum „noaptea întunecată a sufletului” intrat în starea de purificare pasivă este, la Sf. Ioan al Crucii, o perioadă ce pregătește (pre-vestește) „unirea” activă, trecerea „prin acest mormânt al morții obscure” fiind necesară. În același sens se oferă înțelegerii „sfera lumii-n asfințire” de care vorbește Mircea Ciobanu: „pune-mă cu orbii la-ncercare – / și dacă ochiul meu va cere suma / staturilor cu pulberea, și dacă / voi zice încă: Vie-n lucruri soare! – / așază-mă din nou în lungi amurguri” (*Spun apei: la-nceput a fost amurgul*, în vol. *Etica*).

abstractă a non-sensului); pe de altă parte, atracția constantă pe care o exercită individualul concret al faptului-de-a-exista în și ca realitate posibilă, imposibil de ocolit. Astfel încât orice emancipare de real reprezintă refuzul predicatului realului, abolirea realității lui *este*, cum se exprimă B. Fundoianu, ceea ce duce – conform aceluiași – la criza de realitate.¹⁰⁴ Prin urmare, cum se poate menține netrădat echilibrul între existența abstrasă din realitate și egalată – în virtutea principiului identității – de o gândire anonimă, cea a ființei dominatoare care atrage totul în propria orbită, și existența reală, non-obiectivă, înțeleasă în concretul viu al unei ființe întrețesute cu în-ființarea sa în lucruri? „Unica soluție valabilă – răspunde Ion Pop – e cea a identificării cu *toate* obiectele, a includerii în dinamica ce le este specifică.” Ceea ce înseamnă „renunțarea totală la atributele eului” în favoarea investiției cu trăsăturile formelor concrete, „într-o mișcare de îmbrățișare și pipăire, menite să le ateste *prezența*”. Dezaproprierea, cedarea a ceea ce face specificul și propriul ipseității preschimbă falsa identitate limitativă în identificare: *idem* nu mai e separat de un *alterum* alterator, impur, ci *este* numai împreună cu acesta. *Nu pot să descifrez / nimic*, acest neînțeles al concretului unui existent individual are totuși sens doar *în numele* realității recuperate, neobiectivate, în numele temeiului real de care se sprijină și din care ia ființă tot ce este: *Totul pentru zbor. / Totul, / pentru a rezema ceea ce se află / de ceea ce va fi.*

Modelul unui act de inițiere

Elegia a opta, hiperboreeană este „o prelungire a acelei acceptări a realului palpabil” din elegia anterioară care se

¹⁰⁴ „Numai poezii au repus în drepturi acest real, numai ei l-au tratat fără dispreț (...). Realitatea « privilegiată » a poetului nu e deci decât manifestarea unei realități universale”, înțeleasă „nu ca un acord cu ceea ce gândim, ci ca un acord cu ceea ce este. Realism înseamnă: *priză asupra realului*” (*Fals tratat de estetică*, în B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, Ed. Minerva, București, 1980, p. 651).

termina cu invocarea aripilor nevăzute, făcute pentru zborul spre *ceea ce va fi*. Or „pentru a măsura elevația zborului, pare necesară coborârea în adânc, părăsirea în voia haoticei mișcări generative a materiei”, la fel cum, în *A patra elegie*, ființa se retrăgea în depozitarea de sine însăși, în noaptea interiorității absolute. Ascensiunea nu e posibilă decât ca urmare a unui „plonjon” în elementar; renașterea în noua viață ce părăsește *lucrurile fixe ale alcătuirii* presupune o destrupare ca o moarte care îngăduie iluminarea: *îmi voi dezbrăca trupul / și voi plonja în ape, cu sufletul neapărat; idealul de zbor s-a-ndeplinit aici*.¹⁰⁵ Ni se arată, din nou, calea ce duce spre adevărul spiritului și al cuvântului poetic; nu calea directă a parcursului „uscat”, străbătând deșertul sistemului și ariditatea purei rațiuni, ci calea indirectă ce trece prin suflet, diversiunea afectivă care nu e un ocol fără ieșire, ci o hermeneutică pulsatorie: o coborâre în fecunditatea mitului și o înălțare spre orizontul unei veșnice deschideri, luminat de zvonul infinitului. Exodul în spațiul auster al Hiperboreei, „lume a Ideilor neschimbătoare și eterne” (unde se credea că soarele nu apune niciodată; de aici oficierea cultului apollinic), corespunde cu un voiaj inițiativ spre iluminare (*Ea aprinse deodat-o lumină*), „într-un univers al purei contemplații și dinamizată de cea mai elevată dintre mișcări – zborul”. De adăugat doar că „fuga” și „nașterea” *pe gheața crăpată în iceberguri* este totodată drumul către poem, către *cristalul de suflet* invocat de Paul Celan, drum al cuvântului pelerin care duce spre înălțimile luminoase ale revelării poemului.¹⁰⁶ De aceea, subliniază Ion Pop, „între momentul

¹⁰⁵ Imagine platoniciană, conform căreia dezbrăcarea sufletului de trup corespunde cu trezirea lui (cf. *Gorgias* 524 d), cu desfacerea aripilor și accesul la „câmpia adevărului”. Este adevărul *real* care izbăvește de boala nevederii, înălțând privirea spre idealitatea semnificației sale, laolaltă cu „firea aripilor, prin care sufletul se înalță” (*Phaidon* 248 c).

¹⁰⁶ „Drumul străbate prin zăpada / cu forme omenesti, / zăpadă a penitențelor, către / mesele și odăile primitoare / ale ghețarilor” (Paul Celan, *Weggebeizt*, în vol. *Atemkristall*). „Calea acestei drumeții – comentează Gadamer – este în ultimă

impulsului spre contemplare și realizarea demersului într-o « revelație » ultimă, se situează, obligatoriu, stadiul contactului cu elementarul”, reprezentând „modelul unui act de inițiere (...) cu privire la itinerarul ce duce, în interiorul lumii date, de la un mod de cunoaștere inferior la unul de maximă altitudine spirituală”. Este, repetăm, condiția itinerantă a cuvântului poetic, încercat pe o cale sinuoasă (*revelație, nerevelație*), până în pragul nașterii sale în poem, acolo unde *o aură verzuie prevestește / un mult mai aprig ideal*.

(Im)posibila revelație

Acel *mult mai aprig ideal* se dovedește însă a fi – în *Elegia oului, a noua* – doar prevestit în *așteptarea zborului*, căci ceea ce pare să fi fost revelare a revelatului e redus la imanența reală a conștiinței, se închide în trăitul revelatului, „deci – cum spune J.-L. Marion – pentru a oculta revelatul care se revelează el însuși”.¹⁰⁷ Chiar dacă „sinele” încearcă din „sine” să iasă, el rămâne *sinele lângă sine*, ieșind în proximitatea unui închis din ce în ce mai cuprinzător, al imanenței lipsite de un orizont transcendent: *Mai mare mă aflu și nezburat, / lipit de acel încotro, / cu o boltă de jur împrejur adăugat /.../ închis într-un ou mult mai mare*. Ieșirea nu e încă deschiderea; ea întâmpină un obstacol în calea revelației, aceasta anulându-se atunci când trăirea persistă în a o epuiza, ceea ce înseamnă o reducere a transcendenței revelatoare, o imposibilă eliberare a posibilității revelației (*Sentimentul unei aripi îmi curge-n spinare / senzația de ochi își caută o orbită*). Deși în alți termeni, Ion Pop vorbește în esență de același lucru, și anume despre „insuficiența acestei mișcări în circuit închis” ce „traversează un alt proiect, care e acela al depășirii condiției definite de un statut existențial

instanță calea purificării cuvântului” (Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu? Commentaire de Cristaux de souffle* de Paul Celan, Actes du Sud, 1987, p. 115).

¹⁰⁷ Jean-Luc Marion, *Vizibilul și Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 25.

dat”, „încât idealul de zbor *pare* doar împlinit, adevărindu-se în realitate neconținut decepționat de iminența limitei refăcute”. Într-adevăr, circumscrisă în imanența pură, fără posibilitatea de afirmare a transcendentului, revelația nu poate *da* nimic, decât, poate, ecoul unui încă îndepărtat de-nepătruns: *Pui de pasăre respins de zbor, / străbătând ou după ou, /.../ într-un ritmic, dilatat ecou.*¹⁰⁸ „Cealaltă trezire, semnificând saltul într-un nou statut existențial, este imposibilă”, o *nezburată aripă*.

Perspectiva nelimitării

Prin construcția unei îndrăznețe imagini mitice, *Omul-fantă* e menit să fie „simbolul universalei cuprinderi, al totalei îmbrățișări a lumii, dintr-o perspectivă care o depășește, care e aceea a *ne-limitării*”. Dacă el *vine din afară, / el vine de dincolo și ia ființă venind*, această venire este de fapt pre-venirea în-ființării cuvântului în discurs poetic. De aceea e, credem, mai mult decât „principiul devenirii, hegeliana Idee ce se întrupează în fețele istoriei”, cum spune criticul. Pe de o parte, puterea-de-a-fi creează distanța (fanta) fenomenologică între ceea ce nu este încă dar nu poate să nu fie și ființarea în act, în chiar cuvântarea care rostește lucrurile dându-le ființă. Pe de altă parte, unitatea logosului se multiplică, sinele unic egalând realul multiplu, identificându-se cu diversitatea formelor existente. Dar, la fel cum *Omul-fantă există numai cât să ia cunoștință / de existență*, definind astfel coalescența dintre actul de a exista și actul conștiinței intenționale, toate existentele nu sunt decât în acest act de conștiință care le ridică la puterea unui act de ființă. Prin urmare, o distanță parcursă – itinerar ontologic – în interiorul unei conștiințe care ia act de sine și, prin aceasta,

¹⁰⁸ Închisă în auto-reflectarea unei imanențe suficiente sieși, revelația e destituită din rostul său, nemaifiind nimic de revelat căci ridicarea la nivel e imposibilă. Imanența care nu se oferă revelatului transcendent nu cunoaște transformarea radicală, verticală, ci doar depășirea sterilă a unor repere orizontale, falsa transcendere ce revine la același, „oglinzi către oglinzi de lucruri iarăși” (Sorin Mărculescu, *Creșterea sărbătorilor*, în vol. *Locul sâmburelui*).

de tot ce – dincolo de sine – e adus la sine. De aceea, Ion Pop vorbește de faptul că „între sinele devenit atoatecuprinzător și obiectele pe care le conține (fiind și conținut de ele) e abolită orice distanță”. Abolită, dar nu și desemnificată. *Totul e lipit de tot; Nu se știe cine îl vede pe cine*, însă între ochiul care vede și *ochiul lucrurilor*, dacă există *vreun spațiu pentru vedere*, aceasta doar în măsura în care ceea ce apare ca vizibilitate se dă totodată în și ca ființă. Or faptul că ceva este afirmă ființa drept „conținut rezistent” (Maine de Biran), într-o ființare ce rezistă nu numai lui a-nu-fi, ci și oricărei alte ființări posibile.¹⁰⁹ Posibila ieșire din infinitatea rea a însumării limitelor, spre o infinitate pozitivă, de care amintește exegetul, e chiar ieșirea dincolo de orice limitare, „într-o lume a lui *ca și cum*”, în care atât actul în-ființării de sine în nelimitatul in-finit, cât și actul cuvântării în și prin cuvântul cuprinzător marchează sensul *posibil* al aceleiași perspective din care ochiul vede și e văzut.¹¹⁰ Ființa nu iese dintr-un neant non-rezistent, ci vine la sine (pre-vine de dincolo de sine) din ceva-ul lui *a nu fi*, din ne-ființa care *va fi*, așa cum *pământul lui „a fi” / își trage aerul din pământul / lui „a nu fi”*.

Criza de inefabil

Dacă „Omul-fantă era un *el*, o prezență alta decât *eul* real”, aceasta pentru că, în pragul în-ființării poetice, subiectivitatea subiectului se obiectivează, deschide obiectul creației. *Eul*

¹⁰⁹ „Faptul că ceva este, deci *ființa* unui lucru oarecare, îl recunosc numai în faptul că el se afirmă, exclude pe celălalt din sine, opune o rezistență oricărui altul care încearcă să-l pătrundă ori să-l disloce. Ceea ce nu oferă absolut nicio rezistență îl numim *neant*. Ceea ce este *ceva* trebuie să reziste” (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, ed. cit., p. 53).

¹¹⁰ Perspectivă a inter-afectării: „Este *ca și cum* (s.n.) în acei oameni rari care sunt mai mult decât alții artiști în cel mai înalt sens al cuvântului, acel identic imuabil, pe care se conturează întreaga existență, s-ar lepăda de învelișul cu care se înconjoară în alții și ar reacționa asupra tuturor lucrurilor la fel de nemijlocit cum este afectat de ele” (F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Ed. Humanitas, București, 1995, p. 297).

empiric („real”) devine eu creator de semne, eu poet al în perspectivă illeităţii.¹¹¹ Pentru a fi eu poet al, eul real îşi obliterează ipseitatea, ştergându-i expresia mundană, nivelându-i relieful apariţional. De aceea, *Elegia a zecea (Sunt)* „reconsideră tocmai dimensiunile existenţei individuale”, fiind totodată „elegia imperfecţiunii condiţiei umane în planul cunoaşterii, dar şi în cel al expresiei universului”. În acest context, *sunt bolnav* acuză, pe de-o parte, cum spune Ion Pop, incapacitatea „unei expresii totale, sinestezice”, dar, pe de altă parte, boala aceasta nu este însăşi manifestarea eclipsării expresiei mundane? Căci, în aşteptarea dureroasă a *invizibilului organ*, a nevăzului care deschide un alt văz, *nu există ochi pentru ce vine*. Am văzut că *ce vine* vine de dincolo, venind în şi ca nouă fiinţă. Ceva se dă în chiar invizibilul acestei învăluiri, dar – afirmă pe bună dreptate criticul – „ca exces de *sens*, faţă de capacitatea redusă de *semnificare*”. Ceea ce excede tulburător deficitul semnificării saturează intuitiv apariţia fenomenală, intuiţia depăşind şi descalificând prin donaţie orice intenţie ori conceptualizare.¹¹² Limitarea imaginarului ori criza de semne, „a impasului expresiei în faţa unei lumi saturate de sensuri”, sunt un simptom al suferinţei încercate de eul decreat, bolnav de inefabil: „pre-sentiment şi pândă a unei revelaţii”. *Organul ne-nveşmântat / în carne şi nervi*, lăsat la voia divină (*organ ascuns în idei*), e pus în criză, în insuficienţa viziunii pe care o oferă o singură perspectivă, sinonimă cu *încreierarea îngustă* a eului *pus la vederile lumii cei simple*. Este limita trupească, arbitrară, a trupului obişnuit doar să moară, care nu ştie de trupurile celelalte,

¹¹¹ „Ceea ce din Eul poet al este reflectat în fiinţa poemului este moartea omului empiric”; „este omul care nu mai e nimic sau mai degrabă cel care se anulează ca fiinţă empirică prin actul poetic în care poetul advine în poem” (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, Paris, 2008, pp. 26, 37).

¹¹² Cf. Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, ed. cit., pp. 182-183; *idem*, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-361.

și divine. Dacă acest inexprimabil (*ineffabilis*) e resimțit drept criză, aceasta în virtutea unității bolnave a unui eu care nu suferă ceea ce nu se vede, dar – în chiar nevăzutul donației – (ad)vine deja în ființa poemului.

O poezie a poeziei

Subintitulată *Intrare-n muncile de primăvară, A unsprezecea elegie* este una „a reîntoarcerii și a regăsirii de sine în lume”. Ieșită din neființă, dincolo de limitarea puterii-de-a-fi, ființa e deja posibilă, intră în actul inaugural al facerii poemului (în poiein). O pre-facere creatoare a eului în-ființat în lumea poeziei, „aceea care face posibilă re-cunoașterea de sine ca lume și a lumii ca intim asimilabilă eului”. (Re)cunoaștere care presupune transgresarea limitei precarității trupesti în favoarea nelimitelor inimii, metaforă ce conotează „mișcarea pulsatorie a unui nucleu energetic în expansiune și retragere alternativă”, dar și – adăugăm – actul prin care interiorul se exteriorizează cuprinzând în sine propria exterioritate: *Inimă mai mare decât trupul, /.../ tu, conținut mai mare decât forma, iată / cunoașterea de sine*. Este vorba de o intrare în interior, dublată de o complementară ieșire a interiorului în exterior. Interiorul iese din ascunsul nevăzutului pentru a se regăsi în afară, în vederea exteriorului; ascunsul devine vizibil prin răsfângerea invizibilului său în vizibilitatea invizibilului (*nearătată, inima / se va prăbuși mai puternic spre propriul ei / centru, dar primăvara / își mișcă spațiul sferic asemenea inimii / din sine însăși spre margini*). El iese la supra-față arătându-și fața nevăzută, astfel că nu aparențele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieșit din invizibilitate – sau mai exact; oferindu-și invizibilitatea – devine cuprinzător, miezul învăluit de coajă dezvăluindu-se dincolo de orice cuprins conținător (*Voi alerга până când înaintarea, goana / ea însăși mă va întrece / și se va îndepărta de mine / aidoma cojii fructului de sămânță*). Dintr-odată, totul iese la

iveală printr-o ingenioasă răs-frângere, printr-o para-doxală răsturnare a câmpurilor. Aici, conștiința de ceva este tocmai conștiința acelui ceva care se dă pentru conștiință, ca act conștient (non-intențional) al existenței de sine. Nu este atât o conștiință care se cunoaște pe sine, cât mai degrabă una care se re-cunoaște drept facultatea care actualizează cunoașterea însăși. Ion Pop notează cu pătrundere că poetul apelează „la însuși *semnificatul* pe care vrea să-l transmită, procedând la o schimbare a statutului său în *semnificant*”. Este chiar ieșirea cuvântului din limitele denotației și intrarea lui în simbol: *asemeni mercurului / înapoia geamului / oglinzii / mă voi privi în toate lucrurile, / voi îmbrățișa cu mine însumi / toate lucrurile deodată*. Dacă actul de a fi este totodată un act de cunoaștere a prezenței, prezența e cunoscută drept un mod de apariție, precum apariția imaginilor într-o oglindă. Imaginea din oglindă nu este immanentă substanței materiale a oglinzii. Substanța imaginii *apare* ca transcendentă substanței oglinzii *în care apare* și care nu e decât locul apariției. În același fel, oglinda lumii nu e decât locul epifanic în care se dă – ia loc – prezența *reală* a lumii, dar a unei lumi răsturnate – conform înțelegerii cardiace – în care semnificantul ia locul semnificatului.¹¹³ Deodată toate lucrurile sunt cuprinse cu aceeași privire, răsfrângându-și imaginea în ochiul care le privește: *noi suntem / cei văzuți din toate părțile deodată, / ca și cum am locui de-a dreptul într-un ochi*. Inversiune simbolică sau răsucire ce reprezintă o întoarcere *ab extra ad intra*, întoarcere pe dos a stărilor spirituale lăuntrice care, exteriorizându-se, devin „viziuni-evenimente

¹¹³ De data aceasta, întoarcerea la imanență nu mai impune tautologia identicului, căci ceea ce semnifică acum e adevărata reflectare în care ceea ce apare se transcende inversându-și semnul, atingând o altă cotă de nivel: „Din ce cuvinte raze și tăcere / înmiresmând ultimul val al lumii / ce nu se mai întoarce în durere // numim / lumină / odihnind lumină / când în afară-ncepe ce nu-i iertat a spune / ca-ntr-o oglindă gândul se-ntoarce către sine / fără durere” (Daniel Turcea, *Logos, izvorul*, în vol. *Epifania*).

simbolizând cu aceste stări lăuntrice”.¹¹⁴ Ne aflăm, prin urmare, „la nivelul trăirii totale a sensurilor existenței, ce nu mai apar la distanță”, dar se pun în distanță, căci distanța între sens și comprehensiune rămâne subzistentă, chiar dacă inaparentă: *Totul e simplu, atât de simplu, încât / devine de neînțeles // Totul e atât de aproape, atât / de aproape, încât / se trage-napoia ochilor / și nu se mai vede*. Ceea ce e neînțeles și nevăzut e tocmai ce survine în inima ființei: *primăvara care se ridică*, ridicând cu sine poemul.¹¹⁵ Faptul că „subiectul se regăsește în deplină egalitate cu lucrurile” într-un discurs în care „cuvântul coincide cu obiectul” nu anulează distanța, ci o încearcă în chiar actul de transcendere la care ea invită, un act de smulgere din orice referință anterioară și exterioară¹¹⁶: *Iată-mă / rămânând ceea ce sunt /.../ smulgându-mă de pretutindeni*. Că „ne aflăm de fapt în fața însuși discursului poetic” o dovedește revelația eului poetic în ființa poemului, jocul discursiv care marchează dialectica aparte a ivirii lumii-poezie.¹¹⁷ Ivire ca o întrupare a inexprimabilului (a neînțelesului și a nevăzutului), ca în-cuvântare din interior a unui fenomen de *renovatio* (*A fi înlăuntrul fenomenelor*), *așteptând cu răbdare să-i crească luminii / un trup pe măsură*. Trup totuși necorporal, căci nu „crește”, nu

¹¹⁴ Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 22. În același sens afirmă Novalis în *Brouillon-ul general* că „în afara este înăuntrul înălțat la rang de taină (Poate și invers)”, în *Între veghe și vis*, Ed. Univers, București, 1995, p. 191.

¹¹⁵ Reoriginare în care – așa cum spune R.M. Rilke în *Elegia a noua* – „Viața, nemăsurat, / îmi irumpe în inimă”, acolo unde lucrurile, prefăcute „în inima nevăzută”, să renască nevăzute în vremea rostirii (în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, București, 1978, p. 77).

¹¹⁶ Cf. Henry Corbin, *op. cit.*, p. 174. Sau chiar un act de convertire, care e „o operație violentă și dureroasă, o smulgere”, „detașare și distanțare radicală” (Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104; *idem*, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

¹¹⁷ În poem „se afirmă ființa și se neagă lumea naturală, oricare ar fi tema poemului. Nimic din poezie nu e desprins de real, întrucât realul este subiectivitatea și puterea sa. Jocul nu este pentru joc, ci pentru revelație” (Jad Hatem, *op. cit.*, p. 11).

se dă în proximitatea imanenței mundane; țâșnire pură, salt în acel cu-totul-altceva al rostirii întemeietoare¹¹⁸: *Dar mai înainte de toate, / noi suntem semințele și ne pregătim / din noi înșine să ne azvârlim în altceva / cu mult mai înalt...*

Elegiile lui N. Stănescu propun astfel tot atâtea ipostaze ale subiectului creator care – conchide Ion Pop, închizând un exercițiu hermeneutic magistral – ne pun în fața spectacolului discursului însuși. Lirism speculativ care desfășoară „o suită de ipoteze, de ipostaze exemplare în care se întrupează Poezia”, convocându-ne – în douăsprezece „întrupări” poetice¹¹⁹ – la *Cina cea de taină* (cum e subintitulat întregul ciclu) a nașterii, patimilor și învierii Cuvântului în lumina unei primăveri pascale.

¹¹⁸ Dacă „Revelația este gândită ca ceva ce presupune un act exterior conștiinței”, „scopul final al Revelației este o restituire a omului și, prin aceasta, a întregii creații” (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, pp. 23, 31).

¹¹⁹ Cu referire la semnificația numărului doisprezece, cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 163-170.

(4) Înțelegerea albă

„Cine înțelege sau contemplă execută un
act deopotrivă cu al adorației.”

Tudor Vianu

A DA DE ÎNȚELES. REVELAREA TRUPULUI POETAL

1. Afectivitatea transcendentală a Vieții

Distingând între conținutul unui fenomen și modul în care el apare, sau între ceea ce apare și actul de a apărea (*phainesthai*), fenomenologia dezvăluie raportul subtil între adevăr și lucrul adevărat. Pentru ca acesta din urmă să fie în mod real adevărat, el trebuie să se arate ca „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originală”, cum spune Heidegger,¹ faptul de a apărea nelimitându-se la a face să apară în lucru un conținut adevărat (sau conținutul adevărului însuși); el desemnează apariția pură a unui adevăr original care se dă ca dezvăluire de sine, cu neputință de învăluit decât tocmai în ceea ce îl dezvăluie ca atare. Înaintea oricărei apariții – punându-se drept condiție necesară a acesteia – faptul de a apărea apare în și prin el însuși. Nimic nu ar apărea prin propria natură, care este cea a materiei oarbe, dacă faptul de a apărea nu ar apărea mai întâi el însuși, ca putere diferită de lucrurile pe care le face să apară. De aceea, potrivit lui Michel Henry,² „faptul de a apărea care strălucește în orice fenomen e faptul faptului de a apărea și al lui singur”, ca fapt original pur, datorator al oricărui fapt de a apărea. În acest context, cum am putea ști dacă revelarea trupului e diferită sau identică cu

¹ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 294.

² Michel Henry, *Întrupare. O filosofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003. Citațele următoare, neînsoțite de vreo trimitere, aparțin acestei cărți și acestei ediții.

trupul însuși; dacă în trup ceea ce dă trup apare ca atare în ceea ce ia trup și se revelează drept propriul trupului, drept propriul său fapt de a apărea originar?

Luând în considerare principiul „câtă apariție, atâta ființă”, se poate vedea, într-un prim sens, că raportul ce leagă conținutul care apare de apariția lui ca atare pornește de la ființă: pentru a apărea, lucrurile trebuie mai întâi să fie. A fi se pune în acest caz drept condiție prealabilă a lumii, astfel încât lucrurile sunt în lume și doar în virtutea acestui statut ontologic ele pot să apară în lume. Citit în sens invers, principiul enunțat spune că un lucru care apare este totodată, și nu este decât în măsura în care apare. Acum faptul de a apărea este chiar faptul de a fi. Însă, observă M. Henry, „faptul de a apărea și faptul de a fi nu stau deloc pe același plan”, căci al doilea e determinat de cel dintâi fără de care nu ar fi nimic. Apariția întemeiază ființa, deși o aceeași putere operează în ambele, dar această putere este a faptului de a apărea. Astfel încât esența faptului-de-a-fi vine din esența-faptului-de-a-apărea (și doar în virtutea apariției acesteia în faptul-de-a-fi), din acest prealabil al auto-apariției nedeterminat de nicio existență, dar determinând orice existent. Chiar dacă aici fenomenologia e pusă înaintea ontologiei, avem încă de a face cu două concepte formale, cel de apariție și cel de ființă, întrucât determinarea faptului-de-a-fi de către faptul-de-a-apărea rămâne în sine nedeterminată, adică neinterogată din *interiorul* apariției înseși, în și prin care ceea ce apare *ia* ființă în măsura în care apariția ca atare *dă* ființă.

Conform unui alt principiu fenomenologic – „spre lucrurile însele!”, – esența aparițională „redușă” a lucrurilor nu e dată de conținutul fenomenului în care ele se arată în lume, ci de fenomenalitatea pură a acestui conținut, de faptul său de a apărea. Or faptul de a apărea e atât de legat de vederea a ceea ce se arată încât orice act de cunoaștere a lucrurilor-fenomene ține de vizibilitatea acestora, sau mai exact de modul în care,

pentru a fi cunoscute, ele se prezintă vederii, dau de văzut. Cunoașterea nu cunoaște decât prin aducerea obiectului său în orizontul vizibilului, lucrul de cunoscut fiind un lucru de văzut. E o metodă prin care lucrul este adus treptat în lumină, până la deplina claritate a evidenței. „Spre lucrurile însele!” reprezintă aici principiul oricărei intuiții intelective care trimite spre prealabilul unei puteri de cunoaștere, spre condiția apriorică a unei experiențe posibile. Dacă există însă un inteligibil care se sustrage oricărei condiții prealabile, înseamnă că inteligibilitatea sa nu poate fi supusă gândirii, nu se subordonează unei cunoașteri metodice, cu alte cuvinte scapă oricărei încercări de a-l aduce la lumină și la vedere. Nu un *cogito* e în stare să dea seama de acest inteligibil incognoscibil, fără precedent, neanticipat de nicio putere de cunoaștere care să deschidă o cale spre înțelegerea apariției sale. Dacă un astfel de inteligibil există, în sensul că faptul său de a apărea determină faptul său de a fi, el nu poate să apară și să fie decât într-o înțelegere situată la început, într-o pre-înțelegere care este chiar calea deschisă de propria sa apariție și ființă, sau mai degrabă într-o arhi-înțelegere „încă neînțeleasă”, *înțelegere albă*, neluminată și nevizitată de vreo gândire, întru care însă totul este pentru că nu încetează să apară înaintea oricărei lumini din afară.

Dacă acceptăm însă, deocamdată, că orice apariție nu se manifestă decât ca apariție a lumii, că orice apariție în lume dă ființă unui obiect inteligibil, de cunoscut și de văzut, și că, prin urmare, orice apariție în afară este o venire în vizibilitatea lumii, atunci atât raportul dintre apariție și ființă, cât și calea ce duce spre lucrurile însele reprezintă reducții ruinătoare ale apariției la faptul de a apărea al lumii. „A revela într-o atare venire în afară, într-o punere la distanță înseamnă a face să se vadă. Posibilitatea vederii stă în această punere la distanță a ceea ce este pus în fața vederii și astfel e văzut de ea.” Revelare ekstatică ce nu presupune doar venirea a ceva în

afară, căci ceea ce apare nu se poate revela ca atare decât într-o vedere care vede ceea ce se dă dincolo de ea; ceea ce e văzut ca „transcendent” oricărei vederi, în sensul fenomenologic al cuvântului, nu face parte din conștiință, dar atârnă de intenționalitatea acesteia, se dă în orizontul deschis de exterioritatea obiectului. Distanța instaurată este aceea dintre actul de a vedea și actul prin care ceva dă de văzut, punerea la distanță definind însuși obiectul pus în față și făcut vizibil. Obiectul se revelează ca fiind ceea ce apare în intenționalitatea care îl face să se vadă, punându-și-l în față și dându-l astfel pe față. „Această punere la distanță în care se ivește vizibilitatea a tot ceea ce este susceptibil să devină vizibil pentru noi” dă măsura faptului de a apărea propriu obiectului. Astfel că a face să se vadă leagă în mod intim faptul-de-a-apărea de faptul-de-a-fi: ceea ce apare este întrucât e văzut ca fiind ceea ce apare. Prealabilul ființei este apariția care dă de văzut, prin urmare lucrarea vederii este criteriul ultim ce trebuie desfășurat, așa cum declară Eugen Fink: „vederea nu se legitimează decât în lucrarea ei (...). Nu se poate trece dincolo de vedere”.³ Accesul la ființă e implicat în intenționalitatea unei conștiințe care vede ceea ce apare ca obiect al unei ființări transcendente.

Cum putem însă vedea însăși această vedere care se raportează la obiectul pe care îl vede în afara sa? Altfel spus, „cum se revelează ei înseși intenționalitatea care revelează orice lucru?” Fie e nevoie de o altă intenționalitate care ar face vizibil actul intențional prin care ceea ce apare e adus la vedere, ș.a.m.d. prin regresie la infinit, fie există un alt mod de revelare decât faptul de a face să se vadă al intenționalității. În acest al doilea caz, revelarea nu ar mai fi o venire în afară, în lumina lumii, iar cunoașterea nu ar mai fi o vedere ce pune în lucrare conceptul fenomenalității. Nu am ajunge însă pe ambele căi la o reducere sau la un impas cu neputință

³ *Le problème de la phénoménologie*, în *De la phénoménologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, pp. 212, 225.

de ocolit? Căci, pe de o parte, cunoașterea ar regresa cu fiecare apariție care îi dă de văzut și care ar avea nevoie de o altă operație care să vadă vederea în care ceva apare; pe de altă parte, vederea nu se poate vedea pe ea însăși, și ar fi nevoie de o altă vedere care să vadă distanța dintre prima vedere și ceea ce i se dă de văzut. Doar că ambele procese revin la aceeași neputință – care aparține oricărei experiențe teoretice – de a închide cunoașterea în lumina limitată a inteligibilității, în relația dintre a vedea și ceea ce e văzut. Cu alte cuvinte, „ceea ce e văzut mai poate fi văzut dacă vederea însăși se prăbușește în noapte și nu mai e nimic?”

Ceea ce se vede este un fenomen, adică – potrivit lui Heidegger – „ceea-ce-se-arată-în-sine-însuși, ceea ce este manifest” și se prezintă în plină lumină a zilei sau poate fi adus la lumină.⁴ Fenomenul care se arată în sine însuși este vizibil în el însuși, luînd loc în lumină ca într-un orizont de vizibilitate. Orizont care este chiar cel al lumii, în care ceva nu numai că vine la lumină și devine vizibil, ci arată orizontul în care lumea vine și se ivește în propria lumină. Ceea ce se manifestă acum, dincolo de apariția luminoasă a oricărui alt fenomen care vine în lume, este chiar faptul de a apărea al lumii. Fapt ce are, după M. Henry, trei trăsături decisive. În primul rând, tot ce se arată în lume „se arată în afară: ca exterior, ca altul, ca diferit”, punând în joc exterioritatea structurii ek-statice, alteritatea primordială și diferența ca punere în distanță. Trăsături care conferă faptului de a apărea al lumii o perspectivă dublă: pe de o parte, orizontul deschis în distanța diferenței și care este cel al lumii; pe de altă parte, ceea ce apare ca fenomen diferit de orizontul lumii, dar care, apărând în lume, apare în orizontul îndepărtat al acesteia. E o diferență între ceea ce apare și orizontul în care apare, între ceea ce apare și faptul de a apărea ca atare. Fenomenele care nu se pot arăta decât în orizontul lumii și în faptul de a apărea al lumii sunt fenomene

⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 38.

ale lumii; orizontul apariției lor este chiar fenomenalitatea lumii. Ceea ce înseamnă că orice astfel de fenomen – pus în exterioritatea, alteritatea și diferența manifestării – se îndepărtează de propria esență, „alungat din adevăratul său Sălaș”; căzut pradă ființării în lume, el nu poate fi decât o ființă a acestei lumi. În al doilea rând, „faptul de a apărea care se dezvăluie în diferența lumii nu face doar diferit tot ceea ce se dezvăluie în acest fel, el îi este în principiu cu totul indiferent”. Indiferență a strălucirii înseși, căci tot ceea ce vine în lumină și luminează „există” la modul cel mai neutru cu putință. În al treilea rând, „faptul de a apărea al lumii nu este numai indiferent față de tot ceea ce dezvăluie, e și incapabil de a-i conferi existența”. Dezvăluirea în diferența lumii pune între esența fenomenului astfel ivit și modul său de a apărea o distanță ontologică; prin apariția în orizontul lumii, fenomenul încă nu există ca atare sau există doar în felul de a fi al lumii. Faptul de a apărea este indiferent față de ceea ce apare, astfel încât ființarea – ceea ce este –, deși intim legată de apariția care o determină, e străină de puterea care o dezvăluie. Ea se rezumă la faptul că este, fără a putea spune ceea ce este; definitoriu pentru ea e faptul că apare și nu drept ceea ce apare; „dezvăluirea dezvăluie, descoperă, deschide, dar nu creează”. Prin cele trei trăsături enunțate (diferență, indiferență, neputința conferirii unei existențe), la care se adaugă alteritatea, exterioritatea și punerea în distanță, întâietatea faptului-de-a-apărea în raport cu faptul-de-a-fi (și, implicit, a fenomenologiei asupra ontologiei) este ruptă. Căci faptul de a apărea al lumii nu poate pune în ființă; „deși apare efectiv în ea, ceea ce apare în lume nu există totuși. Mai mult: nu există pentru că apare în lume”. Lumea duce la un divorț ireconciliabil, la o excludere reciprocă a ființei și a apariției, deoarece în lume faptul-de-a-apărea descoperă ființarea, nu o și creează. Astfel că incapacitatea apariției lumii sensibile de a da seama de ceea ce apare în ea trădează carența ontologică a acestei apariții și paradoxul derealizării mundane.

În acest punct al discuției problema se despică, interesul mutându-se mai întâi asupra posibilității ca ceva să survină înaintea lumii și în afara ei, și apoi asupra felului în care apare această apariție. În ceea ce privește prima temă, ea pune problema originarului ce vine în sine înaintea oricărei intenționalități și independent de ea. Prealabilul originarului, acel „înainte” al temeiului este un început absolut, de dinaintea lumii și prin urmare în afara ei. Străin de materia fenomenologică a lumii, originarul e dincoace de orice concept și de orice lume concepută. Nu e vorba de începutul unui proces care duce spre lume, ci de o condiție permanentă prin care esența e mereu posibilă și disponibilă. Nu însă disponibilă de a se pune drept condiție de posibilitate a unei lumi, căci esența originară nu va veni niciodată în lume, din simplul motiv că nu se poate arăta în orizontul acesteia. Tot ce apare în lume dispăre în ea, deoarece ființarea pe care ea o face posibilă nu e o realitate care să răspundă de sine, nesubstanțială întrucât e ruptă de originarul apariției sale. Neîntemeiată prin urmare, supusă dispariției în chiar clipa apariției. În faptul de a apărea al lumii nu funcționează decât principiul răsturnat conform căruia câtă apariție, atâta dispariție.

În ceea ce privește tematizarea modului în care apariția apare cu adevărat, nu se poate porni decât de la auto-apariția originară ca afectivitate radicală: această apariție care mă face să fiu și mi se dă drept esență originară fără de care nu sunt nimic. Când Descartes stabilește drept prim principiu al filosofiei adevărul potrivit căruia „gândesc, deci sunt”, el pune între parantezele îndoielii lumea în care ceva e dat să fie: „din însuși faptul că mă gândeam să mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, decurgea în mod evident și sigur că eram” (*Discours de la méthode*, IV). Apariția ființei nu depinde aici de apariția orizontului lumii, ci doar de faptul de a apărea originar al gândirii. Desprinsă de orice determinare mundană, gândirea este în schimb autoafectare; „doar ea nu poate fi

desprinsă de mine, *sunt, exist*, în mod cert – adaugă el în *Meditația a doua*. Dar cât timp? atât timp cât gândesc”.⁵ În sensul auto-apariției primordiale care este a mea, *cogito*-ul poartă în sine un *ego* drept marcă inconfundabilă a ipseității prezente în faptul de a apărea original. „În așa fel încât – subliniază M. Henry – nu este cu putință nicio viață care să nu închidă în ea ipseitatea unui *ego* – nicio *cogitatio* care să nu trebuiască să se spună *cogito*.” Redusă la propria apariție de sine, care e propria materie fenomenologică desprinsă de faptul de a apărea al lumii, viața omului nu e lutul pământului acestei lumi, ea nu mai e *ceva* care apare într-o materie care îi „răpește” esența originală; e apariția însăși, faptul de a apărea ca atare considerat în originalitatea sa. Din moment ce faptul de a apărea al lumii e descalificat prin punerea sa la îndoială, faptul de a vedea este la rândul lui înșelător; a vedea nu înseamnă că ceva este, căci de îndată ce gândesc faptul de a vedea, îl supun îndoielii; dar abia în gândirea acestui fapt ca dispariție necesară, poate să apară ceea ce este: *sunt, exist*. Astfel că „faptul de a vedea e însărcinat cu dovedirea incompetenței sale și în el trebuie să citim eșecul său”. E ca și cum vederea nu vede decât ceea ce îi dezmințe însăși posibilitatea de a vedea, alterând ceea ce face să se vadă. Nicio altă vedere nu poate corecta vederea falsă, întrucât orice vedere în care apare faptul de a apărea al lumii e locuită de propria neputință de a-și apărea sieși altfel decât în orizontul unei exteriorități în noaptea căreia lumea dispare.

Trebuie prin urmare „ca vederea să fie dată ei înseși, ca ea să apară ei înseși *altundeva decât într-o vedere și altfel decât prin ea*”. Este chiar vederea în care apare dispariția lumii, vederea care nu mai are nimic de văzut și nu mai face să se vadă nimic. Descalificând întreg universul vizibilului, care este cel al exteriorității mundane, vederea nu mai vede, dar se lasă

⁵ René Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Union Générale d'Éditions, 10-18, Paris, 1973, pp. 62, 183.

fulgerată de invizibilul revelației originare, de auto-revelarea Vieții absolute. Lumina lumii a amurgit, împreună cu adevărul ei pus la îndoială; ce mai poate să apară – în însăși această dispariție – decât lumina unui adevăr eliberat, „developat” în câmpul obscur al lumii, un adevăr „mai înalt în origine numit și certitudine: Adevărul Vieții”?⁶ Între faptul de a apărea al lumii și faptul de a apărea al Vieții absolute este o deosebire esențială. Dacă cel dintâi se manifestă în exterioritatea, în diferența și în indiferența neutralității și a impersonalului care nu fac decât să definească această apariție drept o dispariție ontologică și o irealitate metafizică (câtă apariție, atâta neființă), în cel de-al doilea, faptul de a vedea se revelează lui însuși, ca act imanent, in-diferent și non-intențional al auto-afectării originare (câtă apariție, atâta ființă). Este chiar „trecerea faptului de a vedea ek-static în auto-revelarea imanentă a Vieții”. Abia acum privirea intenționalității nu mai soarbe viața; Viața neprivită intențional poate să apară și să dăruiască viață, căci orice existență singulară locuită de un *ego* originar se întemeiază într-o esență a existenței de la care ia ființă și care, la rândul ei, se auto-revelează în existența singulară dându-i ființă. Nu se mai pune acum în joc un raport de transcendență, în sens fenomenologic, între ceea ce apare și ceea ce este văzut drept apariție ca atare; singurul raport posibil este cel instituit de Viața transcendentală care se dăruiește și se vede pe ea însăși în conținutul particular a ceea ce este de văzut. Ceea ce se dezvăluie în auto-revelarea Vieții este chiar Viața dăruită care luminează și strălucește în tot ce e viu; în tot ce e viu, nu se dezvăluie faptul de a vedea al lumii amurgite, nici lumina

⁶ Dacă „apariția, strălucirea și dispariția nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe” (Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 223), înseamnă că ceea ce apare în dispariție este cuprinsul ce cuprinde la rândul-i pentru o clipă: *strălucirea dispariției*. Apariția dispărândă și dispariția scăpărătoare nu sunt decât una și aceeași clipă de maximă emergență, trecătoarea excelență fragilă a cărei efervescentă nu poate fi posedată, ci doar intuită în puritatea ei.

văzută de o vedere intențională, ci lumina care dă de văzut, apărând în conținutul particular de care dă seama, dându-i ființă și realitate. Este „realitatea vieții, carnea ei patetică invizibilă”, care nu se arată niciodată în vizibilitatea lumii.

Și atunci, „dacă viața e invizibilă, cum să avem acces la ea într-o gândire?” Accesul la viață nu e cu puțință din afara ei, din exterioritatea lumii; dacă lumea se oferă ca vizibilitate sau, mai degrabă, este instituită de vederea intenționalității drept ceea ce e de văzut și de cunoscut, viața nu poate fi luată în vedere. Accesul la viață e posibil doar din viața însăși, pornind de la noi înșine. Or tocmai această venire în noi înșine precede orice venire în lume. Nu venim în noi înșine ca și cum am veni la noi în lumea în care ne apărem ca noi înșine; în lume ceea ce apare este sinele nostru lumesc, decăzut din viața originară care ne generează⁷; venim la noi înșine – și *suntem* ca atare în mod real – doar în procesul veșnic în care Viața absolută vine în sine. Numai în și prin acest proces „vin cei vii la Viață. Întrucât suntem vii, suntem ființe ale nevăzutului. Nu suntem inteligibili decât în invizibil, plecând de la el”. Astfel că nu corpul vizibil – constituit din materia fenomenologică a lumii, singura definibilă – ne este definitoriu; nu corpul care apare în lume pentru a nu fi, pentru a se evapora în vizibilitatea pe care vederea și-o pune în față absorbind-o până la dispariție. Dacă Viața absolută se auto-donează, ea se revelează într-un trup patetic, afectat până în cele mai obscure zone ale vieții care îl încearcă, „un trup viu, un trup nevăzut, inteligibil în invizibilul vieții și numai plecând de la ea”. Vederea gândirii nu vede acest trup pe care nu poate să-l facă să apară în vizibilitatea orizontului lumii. El nu poate fi înțeles

⁷ „Situare a lumii lucrurilor și a corpului ca lucru” intuită încă de gândirea arhaică pentru care, în opoziție cu lumea spirituală, „corpul omenesc muritor se asimilează puțin câte puțin cu ansamblul lucrurilor” (Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 50-52).

de o cunoaștere rațională care-l consideră pe om un obiect.⁸ Doar o arhi-înțelegere – o inteligibilitate de alt ordin – e în măsură să înțeleagă înainte de orice vedere, înainte de orizontul de vizibilitate al oricărui vizibil ce poate fi conceput, înainte de faptul de a apărea al lumii. E vorba de o arhi-înțelegere care aparține Vieții absolute, invizibilului care se înțelege revelându-se pe sine în trupul în care se încearcă. În arhi-înțelegerea ei de sine, Viața vine înaintea gândirii și a vederii; vine în ea însăși fără a gândi și deci a fi. Dincolo de postularea carteziană a întâietății *cogito*-ului în raport cu ființa (care rămâne până la urmă în limitele inteligibilului pur), „nicio gândire nu ne îngăduie să fim vii”, nu se pune drept condiție de posibilitate a revelării Vieții absolute. Pentru a veni la sine, gândirea nu trebuie să vadă apariția în lume a ceea ce ea gândește; ea vine la sine nevăzând, lipsită de intenționalitate, survine în propria revelare de sine ca viață care o face cu putință.⁹ În faptul-de-a-apărea, faptul-de-a-vedea e revelat lui însuși în absența lumii și a vederii, în totala eclipsă mundană.¹⁰ De aceea, gândirea nu luminează decât pentru că e luminată; „*cogitatio* e o auto-revelare”: sunt viață, deci gândesc, deci exist. „Nu gândirea ne dă acces la viață, ci viața îngăduie gândirii să acceadă la sine”, iar acest acces *vital* e un mod de manifestare original,

⁸ Trupul e corp de viață veșnică, dar ceea ce se vede, din perspectiva munda-neității, e că din el „a ieșit sânge și apă” (Ioan 19, 34).

⁹ Este ceea ce mistica, potrivit lui Bergson, poate arăta filosofiei: „de unde vine și încotro se îndreaptă viața” (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932, p. 276).

¹⁰ „Căci precum aici raza luminii făcute biruiește lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, așa și acolo Dumnezeu întrece toată puterea și lucrarea minții, nelăsând – în vreme ce înțelege – nicio formă în cel ce primește înțelegerea” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 45). Această dezvelire și donație a înțelesului, în ceea ce numim *înțelegerea albă*, află o ilustrare eminentă în episodul Schimbării la Față, când cei trei apostoli „prin veșmintele albe au cunoscut totodată și în chip vrednic de Dumnezeu măreția operei lui Dumnezeu din fapte, proporțional cu rațiunile după care au fost făcute, și tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cât pot fi înțelese” (*ibidem*).

auto-revelarea imanentă a vieții în patosul ei invizibil. „Invizibilul precede orice vizibil ce poate fi conceput”; el îngăduie gândirii vii să vadă ceea ce e de văzut, să se vadă ca încercare de sine în arhi-înțelegerea acestui nevăzut întemeietor care dând de văzut nu se arată ca atare, ci lucrează în vederea propriei străluciri.

Dacă faptul de a apărea ek-static al lumii, în care vederea nu vede decât vizibilul dispariției, determină structura fenomenologică a corpului mundan, drept obiect al unei reprezentări intenționale pe care gândirea o poate gândi ca pe propriul ei obiect, faptul de a apărea al Vieții originare, punând întâietatea Vieții asupra gândirii, este auto-revelarea corpului-subiectiv transcendent, imposibil de obiectivat într-o gândire. Este trupul originar, non-intențional, a cărui esență e viața invizibilă. Nu corpul simțit, văzut și atins, ci corpul care simte și face să se simtă, în care invizibilul se învâluie în vedere și se atinge în ceea ce îl atinge: un subiect întrupat.¹¹ Ceea ce apare în și ca trup nu mai e faptul de a apărea afară din sine, specific apariției lumii și a corpului-obiect, ci e totuna cu faptul apariției ca atare. „O corporalitate originară invizibilă așadar, despuiată de orice caracter mundan”, în care viața ce se revelează pe sine este însăși revelația trupului luminos și nevăzut care ne susține corpul vizibil. „Lumea dezvăluie un corp pe care nu-l creează. Viața revelează carnea trupului născând-o drept ceea ce ia naștere în ea.” În trupul în care Viața se auto-creează, ea poate veni la sine, căci „nu există Viață fără trup, dar nici trup fără Viață”. Prin urmare, nu există Viață fără

¹¹ Cf. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 323-325 (Notele de lucru din decembrie 1960). Despre conceptul de „ființare întrupată”, înțeles ca „principiu de intimitate” în jurul căruia se constituie „orbita existențială”, cf. Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 33-37. Un trup care „nu va ajunge să se vadă drept corp decât încetând să fie trup” (Jacob Rogozinski, *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, Paris, 2006, p. 185).

pățimirea sa absolută de sine în revelația trupească.¹² Viața transcendențială și totuși transcendentă, în sensul metafizic și teologic al termenului, întrucât auto-revelarea imanentă a esenței ce face cu puțință apariția însăși a unui trup desemnează posibilitatea interioară a unui Sine care precede orice corporalitate și vizibilitate, dar care, luminând de dincolo de materia fenomenologică a lumii, este un a-fi-altul al unui mister inepuizabil ce marchează diferența abisală între faptul de a apărea al lumii și faptul de a apărea al Vieții. Alteritatea nu se pune aici ca exterioritate alteratoare, ca în cazul faptului de a apărea al lumii, ci ca un *cu totul altceva* care irumpe în interiorul vieții ca Viață ce îi e dată *ab origine*. „Transcendența desemnează imanența Vieții în fiecare viu”, proximal de neaproximat care, din adâncul nostru, ne cuprinde în necuprinsul său.

Faptul că revelația își dă trup și că ea trebuie să fie auto-revelarea Vieții absolute pentru a se realiza ca trup nu subtrage corpul din orizontul vizibilității, dar îl străluminează întemeindu-l în pre-venirea originară a Vieții în sine însăși, în arhi-înțelegerea esenței sale invizibile.¹³ Natura umană e asumată de natura divină în sensul în care ea e supra-naturalizată, înălțată în Viața care îi oferă adevăratul temei.¹⁴ „Ceea

¹² „Vălul a fost ridicat. (...) Litera tindea dincolo de sine, către un trup. Un trup care se naște. Nu există realitate decât în trup, încarnată. Adevărul e încarnat, el trebuie să prindă corp, altfel nu este. (...) Trup pe care vom putea, pe care va trebui să îl purtăm. Orice altceva nu este decât « idee »” (André Scrima, *Biserica liturgică*, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 150).

¹³ Cuvântul născut și întrupat este mediatorul între om și Dumnezeu, astfel încât „eternul și nevăzutul să se facă vizibile și să se întrupeze ca să ne readucă la Tatăl” (Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, Ed. Charmides, Bistrița, 1999, paragr. 12, p. 73).

¹⁴ Cu privire la acest paradox negat de bunul simț și depășit în credință („sinteză antinomică înainte de a fi sinteză lămuritoare”), cf. Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000: „în niciun caz natura nu e cea care prin ea însăși ar chema supranaturalul; supranaturalul, dacă putem spune astfel, e cel care stârnește natura înainte de a o soma să se lase

ce vine înainte de orice trup e propria sa venire în sine, e întruparea lui” – ceea ce „este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate” (Col. 1, 17) –, Cuvântul Vieții care dă viață în Ipseitatea sa originară. Este chiar posibilitatea transcendentală a faptului de a-fi-împreună, atât în esența invizibilă a celor două naturi (care, laolaltă, un singur trup fac), cât și în relația cu ceilalți, în trupul invizibil al unei comunități. Omul nu mai e înțeles în condiția sa de individ prin care apare în lume, în individuația sa empirică și contingentă, ci în ipseitatea sa originară – de Fiu înduhovnicit –, ireductibilă în măsura în care ea e generată de revelarea identității în auto-donarea Vieții absolute: „Și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim Viața de veci, care era la Tatăl și s-a arătat nouă” (1 Ioan 1, 2). Omul e îndumnezeit, fiind creat după chipul divin, născut în însăși nașterea trupului Vieții care mântuie viața finită atât timp cât aceasta, rămânând în Dumnezeu, rămâne vie. La fel, orice restaurare a naturii umane nu e cu puțință decât tot în Viața care, întrupându-se în Cuvânt, ne edifică din interior, oferindu-se pe Sine în arhi-înțelegerea sa originară. „Acolo unde orice viu vine la viață, unde Viața îl dă lui însuși în Arhi-înțelegerea auto-donării ei absolute – în nașterea noastră transcendentală, acolo unde suntem Fii”, corpul nostru e deja trup, e dintotdeauna Trup generat de Duhul care îl arată pe om după Chipul lui Dumnezeu: „Trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu” (1 Cor. 6, 19).

Sensul sădit în trup încolțește ca trup – al auto-revelării Vieții – transfigurat în ceea ce am putea numi o teofanie a reîntrupării, așa cum întâlnim, cu referire la starea de sfințenie,

primită” (p. 128). Interpretând Venirea în Trup, Schelling precizează că impersonalul naturii umane este „ceea ce e pus de natura divină; doar natura divină este personală, ceea ce pune natura umană” (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, p. 184).

Într-un poem târziu al lui Vasile Voiculescu intitulat *Clopotul* (în vol. *Clepsidra*). Transformare percepută ca o răsfrângere înlăuntru a unui preaplin care, pentru a deborda în însăși manifestarea noii vieți, operează printr-o reducere radicală a experienței lumesti: *Smulg din mine întreaga lume / Cu toate rădăcinile ei...* Evacuare prin smulgere, nu curmare ori umbrire: vibrație vitală, puls iluminator. Astfel golit, inspirat interior prin chiar expirarea oricăror urme ale exteriorului, trupul concrescut în puritatea lucrării sale lăuntrice nu mai are determinațiile unui topos conturat în limitele mundanului. Înviat, el e u-topic; fără să aibă un loc al său propriu, el dă loc, face loc Cuvântului¹⁵: *Ca unui clopot scobit cu dragi trude / Doamne, de-mi dai lăuntric ocol / Ce sus și limpede acum s-aude / Limba inimii în albul gol*. Tot ce se arată acum și vorbește ca sens întrupat e clopotul acestui Cuvânt, lucrându-și din interior dubla sa revelare, ca lumină și răsunset. Sensul crescut *sus și limpede*, trup al transparenței, nu aduce doar zvonul lucrării, cuvântarea răscolitoare a Logosului. Inima însăși, iubire pură, bate în ritmul unei noi limbi, precum respirația imprimată în Cuvântul care suflă și trece. Limbă a trupului-clopot, ecoul inimii reverberează în *albul gol*. Golul acestui cuprins adăpostit sub bolta clopotului, inaparent în aparența mundană, își răsfrânge sensul în afară, iluminând și (bine)cuvântând orizontul realului. Înfășurat în propria răsufare revelatoare, precum suflul incandescent al inimii ce răsufă (nu e acesta tocmai sufletul?), el se desfășoară în sensul unic al unui semn alb, al posibilului care se oferă ca veșnică deschidere. Aici transcendența Cuvântului își dăruiește înălțimea ce urcă dinlăuntru, un dar întrupat în vibranta sa strălucire.

¹⁵ „Aici și acum, trupul este limitat de conturul său, de locul său, de topos-ul său”, dar „prin înviere, trupul devine Cuvânt. Întregul nivel corporal capătă astfel semnificații spirituale directe, este purtător al unor asemenea semnificații”: „corpul omului a devenit corpul Logosului lui Dumnezeu, nu doar un receptacol oarecare, indiferent” (André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 142).

2. Intuiția eidetică și auto-revelarea sensului nemanifestat

Am văzut că nu cu ajutorul unei gândiri vom pași pe cărările acestei treptate luminări; dacă fenomenologia trupului și cea a întrupării pun în lumină o apariție para-doxală, atunci doar o arhi-înțelegere sau o *înțelegere albă* va fi în măsură să dea seamă de supra-semnificația care se întrupează în propria revelare de sine. Înțelegerea albă nu e un act cogitant; ceea ce ea înțelege – înainte de orice orizont pe care gândirea îl deschide în vizibilitatea lumii – este chiar ceea ce o întemeiază: posibilul originar al unei apariții semnificante, în care se înrădăcinează „orbește”. Cu cât se lasă pătrunsă mai adânc de auto-revelarea vieții invizibile, cu atât se desprinde mai mult de orice referință mundană, exterioară, într-o încercare *pe viu* a afectivității. Nemaifiind nimic de văzut în spectacolul policrom al manifestării eclipsate, ceea-ce-apare în înțelegerea însăși e altul, albul imaculat al ne(pre)văzutului, (s)pre-înțelesul semnificant al faptului-de-a-apărea, nu un corp al semnificabilului deja-dat, ci un semn întrupat, un trup transparent învăluit în lumină.¹⁶ Înțelegere non-intențională și non-obiectivantă, a purității sensului înaintea apariției sale ca atare în gândire. Căci tot ce nu e manifestat în orizontul unui cogito tematizant nu e nemanifestabilul absolut, ci încă non-manifestatul, datul originar al unui semnificabil ce nu apare decât în evanescența oricărei înțelegeri a deja-cunoscutului, în vacuitatea vizibilului care lasă vederea descoperită, expusă strălucirii unei lumini orbitoare. Or ceea ce se descoperă și se expune este *altul diferit* al unui orizont netematizabil care nu e înțeles în categoriile cunoașterii, ci se lasă înțeles, dă de înțeles și apare în modul în care transpare orice viu. Prin urmare, înțelegerea

¹⁶ Învăluieți în lumina taborică ce le dezvăluie arhi-înțelegerea Vieții, ucenicii lui Cristos „cunosc că veșmintele înălbite sunt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi și înțelese, fără niciun înțeles enigmatic și umbră simbolică” (Sf. Maxim, *Ambigua*, 26).

„albă” presupune absența vreunui obstacol de care să se prindă vederea, ștergerea reliefului semnificant, știut fiind că semnificativitatea nu face relief decât în înțelegerea deja conturată, în cuprinsul cogitant pentru care nu există decât obiecte ale cunoașterii. „Obstacolul” înțelegerii albe este încă de-ne-cuprinsul în care ceea ce se revelează nu e manifest, nu se dă în explicitul unei vederi: un inaparent care se pune pe sine în vederea afectată, în trupul îndurării ce i se dăruiește. O non-reprezentare sau un negativ al reprezentării, determinare transcendentală pe care subiectul comprehensiv o resimte ca infinit non-determinabilă prin conceptele gândirii (determinațiile intelectului aparținând finitului, deci necunoașterii adevărului).¹⁷ Chiar dacă putem vorbi, la acest nivel, de o identitate între subiectul înțelegător (intuitiv) și obiectul înțeles (intuit), e vorba de o experiență a non-identității cu ceea ce apare ca diferență absolută – a absolutului – perceptibilă doar intuiției spirituale (intelective) al cărei act depășește opozițiile. Auto-revelarea sensului nemanifestat, înfășurat în transcendența unității absolute, e actul prin care acesta se desfășoară în și prin manifestările sale semnificante. Numai în aceste manifestări ale nemanifestului in-diferența absolutului devine diferență, distanță operantă în viziunea spirituală sau în înțelegerea albă; intuiție internă în virtutea căreia înțelegem manifestările semnificante din chiar interiorul posibilei lor produceri,¹⁸

¹⁷ „Intuiția se atestă pe ea însăși prin ea însăși, fără fundalul unei rațiuni care trebuie încă să fie dată” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 302).

¹⁸ Deși Schelling vorbește de intuiția intelectuală ca „tip de cunoaștere total diferit de cunoașterea comună”, „o cunoaștere spre care nu ne conduc argumentele, raționamentele și în genere medierea prin concepte”, nu acordăm niciun rol funcției pe care el o numește „productivă” (în care „producerea obiectului și intuirea însăși să fie absolut una”, „o producere care devine obiect sieși”). Dacă înțelegerea albă este de natura unei intuiții spirituale, aceasta pentru că ea nu produce nimic, nu creează obiecte ale cunoașterii; ea intuieste ceea ce se dă spre înțelegere, ceea ce se lasă înțeles și dă de înțeles fără concept: surprinde o donație, cuprinde în sine un semnificabil netematizabil.

din perspectiva absolutului încă nemanifestat. Conform acestui punct de *vedere*, înțelegerea pornește din nedeterminarea reală a absolutului, din „albul” pur al absenței oricărei relații.¹⁹ E o pătrundere ori o adâncire în potența de sens încă neajunsă la actul semnificării și care nu apare ca atare în raza vizibilității, a cuprinderii cogitante, decât drept non-reprezentabil transcendent. Ceea-ce-apare e deja semnificantul a cărui apariție – în chiar momentul manifestării – ocultează semnificatul, retras în învăluirea non-reprezentării. Dacă totuși ceva se revelează înțelegerii intuitive – ceva ce este intuit în și ca posibil comprehensibil înaintea oricărei semnificativități obiectivate rațional –, aceasta nu în corpul manifestării reprezentative

Necreatoare în sine, ea deschide din interior lucrurile create, pătrunzând până în miezul lucrării lor originare: un act spiritual care ia act de manifestarea inaparentă a unui posibil in-actual, dar activ în interiorul acestei potențe comprehensibile. De aceea, „această intuiție nu poate fi demonstrată, ci numai revendicată” (Cf. F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, Ed. Humanitas, București, 1995, pp. 41-43).

¹⁹ Despre acest punct de vedere intuitiv vorbește Tudor Vianu atunci când conferă interpretării filosofice a poeziei sarcina de a coborî până la *punctul ideal al adâncimii* pentru a reurca apoi la nivelul contemplației ideatice. Având în vedere că „filosofia și poezia sunt manifestări paralele în suprafață și convergente în adâncime”, „interpretarea filosofică a poeziei nu devine o acțiune posibilă a spiritului decât din pricina acelei comunicări mai adânci a lor”. Transmutația intuițiilor poetice în idei filosofice se desfășoară în două etape: coborârea „pe direcția proprie poeziei, până în acel punct ideal al adâncimii” (versant pe care intuiția poetică e cooptată – cu rest – actului intuiției comprehensive, aceste „intuiții ale adâncimii” fiind „experiențe metafizice, moduri de aprehendare ale absolutului”) și reurcarea „pe direcția proprie filosofiei” (versantul interpretării propriu-zise): „Ideea de a coborî într-o creație poetică până la punctul în care întâlnim atitudinea față de viață și lume a poetului, chipul în care îi apare absolutul și de a reface apoi drumul care urcă din acest *punct de vedere* (s.n.) până la ideea filosofică este o îndrumare justă și fructuoasă. Peste adâncimile creației cade atunci o lumină intelectuală, cu neputință de obținut altfel”; exercițiu în care, „slujindu-se de limba filosofiei, comentatorul se va comporta ca tălmăciul chemat să traducă, în limbajul inteligenței și în fața tribunalului ei, depoziția unui martor străin și care se rosteste într-o limbă greu de priceput” (Tudor Vianu, *Filosofie și poezie*, Ed. enciclopedică română, București, 1971, pp. 70-80).

(corp al lumii sau al unui text), al imediat vizibilului aparițional,²⁰ ci ca trup nevăzut al absolutului, în însăși dezvoltarea învăluită a ceea ce se dă ca sens întrupat, inaparent, un im prezentabil acoperit în propria descoperire.²¹

În poemul *Lumina* de Lucian Blaga, de exemplu, „Să fie lumină!” reia semnificația biblică originară a luminii „însetată adânc de viață”, care e chiar lumina Vieții, pusă însă în asemănare cu „lumina ce-o simt... când te văd”. Între cele două semnificații ale aceluiași semn („lumina”) asemănarea se stabilește între lumina simțită la vedere, am spune, și lumina încreată, nevăzută, trecută în vizibilul dintâi al creației („lumina creată în ziua dintâi”). Dar acest vizibil originar este un

²⁰ Așa cum se întâmplă în demersul interpretativ al lui G. Poulet care, deși amintește de înțelegerea intuitivă, o racordează – dacă nu o condiționează – de actul prin care „gândesc gândirea altuia” ca fiind a mea („Fenomenologia conștiinței critice”, în Georges Poulet, *Conștiința critică*, Ed. Univers, București, 1979, pp. 294-296). Chiar și „aspectul ascuns”, subiectiv, al literaturii este „realitatea unei gândiri particulare”, „distanța interioară care mă desparte sau mă apropie de ceea ce pot gândi”, interval ori mai degrabă câmp de legătură ce „face să apară acel loc gol interior în care se realcătuiește lumea” (G. Poulet, *Études sur le temps humain*, II. *La distance intérieure*, Éditions du Rocher, Monaco, 1976, pp. I-II). Or comprehensiunea pe care o avem în vedere nu e cu adevărat receptivitate decât în măsura în care ea precede actul cogitant, poposind o clipă în chiar locul în care se naște semnificativitatea. Dacă ajunge acolo înaintea gândirii, înseamnă că, pe de o parte, în absența unui *cogito*, ceea ce i se dă nu poate fi un *cogitatum* pe care și l-ar da sieși ca obiect, iar, pe de altă parte, gândirea poate gândi gândirea altuia tocmai pentru că ceea ce i se predă spre interpretare este deja depus în mărturie, intuit și pre-înțeles, un dar tăcut care își așteaptă destinatarul.

Într-adevăr, din perspectiva (fenomeno)logicii teologice, Întruparea face posibilă libertatea Logosului în Trupul care-l revelează. Condiție a dezvoltării, trupul naturii umane primește apariția naturii divine, revelarea faptului-de-apărea invizibil în vizibilitatea faptului-de-a-fi. „Întruparea nu înseamnă a deveni-altul, ci doar a deveni-vizibil. (...) de acum, adevărata slavă a Fiului născut din Tatăl este vizibilă”, „astfel se descoperă în el slava reală, astfel vălul e înlăturat” (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, ed. cit., pp. 184, 198).

invizibil pentru noi, un nepătruns cu înțelegerea, adică un mister: „orbitoarea lumină de-atunci”. Ceea ce apare și se pune în vedere nu e un previzibil, ci un inimaginabil real; ca atare, a *ști să vezi* ceea ce nicio vedere n-ar crede este un dar intuitiv. „Orbitoarea lumină de-atunci” e expresia poetică în care actul lecturii (întemeiat în potențialitatea înțelegerii albe ori a intuiției eidetice) suspendă realitatea imediată a oricărei alte lumini (ca și cum lectura s-ar desfășura în lipsa luminii exterioare), pentru a se deschide totodată spre ceea ce luminează în poem: lumina unui sens imemorial care pune în cumpănă comprehensiunea, eliberată de însuși textul citit drept imagine care orbește dar vorbește, spune ceva *cu sens*. Suspensia proprie imaginarului (*epokhé* fenomenologică) retrace iconului verbal orice referință la realul empiric, imaginea poetică fiind înțeleasă și interpretată drept chiar *fictivul*, irealul sau ceea ce creează iluzia atunci când citim o operă poetică. Totuși trebuie specificat că suspensia iconică și non-referința la contingent sunt „determinări” care nu înlocuiesc ceea ce numim realitate cu o irealitate fără niciun raport real. „Iluzia” imaginarului („irealitatea” sa, în accepțiune sartriană)²² nu se opune realului, ea nu e o non-realitate absolută, ci „fața” până acum nevăzută a realității recreate cu propriile ei materiale. Atribuirea poetică (metaforică și simbolică) este astfel o potențare a realității, o putere revelatoare. Poetul „percepe această devenire a luminii ca pe o depășire a vizibilului, ca pe o transcendere a realității”; creând „în realitatea irealității”, el exprimă „realul

²² Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1988, p. 362. „Din faptul că există poezie rezultă nu numai că există ceva schimbat în univers, ci există ca o schimbare esențială de univers (...). Poezia întotdeauna inaugurează un alt *ceva*. Prin raportare la real, pe acesta îl putem numi ireal” (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, Ed. Est, Paris, București, Jérusalem, 2005, p. 329). Raport care face ca povara înțelegerii (albe) a acestui alt *ceva* să cadă asupra „puterii de înțelegere analitică” (interpretativă).

cu ajutorul irealului”.²³ De aceea, „metafora nu se mărginește să suspende realitatea naturală, ci deschizând sensul către imaginar, îl deschide totodată către o dimensiune de realitate care nu coincide cu ceea ce limbajul obișnuit înțelege când vorbește despre o realitate naturală”.²⁴ Chiar dacă imaginile sunt semnificante, purtătoare de semnificații, sensul este cel care le leagă, ordonează proliferarea acestora, reprezentând un factor reglator și moderator al expansiunii lor. Poemul blagian ne oferă, ca orice text de altfel, astfel de imagini legate prin sens. Complexul imaginar al „luminii”, format din imagini ce par disparate („lumina ce-o simt”, „un strop din lumina creată în ziua dintâi”, „lumina aceea-nsetată adânc de viață”, „Să fie lumină!”, „un vifor nebun de lumină”) e totuși o plăsmuire încheată, căci semnificațiile dezvoltate de aceste imagini *se leagă*, se resorb creator (revelator) într-un sens major (în acea „valoare de origine” de care vorbea Bachelard)²⁵ ce subîntinde imaginarul la nivelul întregului text: „orbitoarea lumină de-atunci” care face imagine *acum*, arătându-se prin ceea ce spune sensul creației (divine sau poetice). În actul lecturii călăuzite de înțelegerea albă, cititorul textului *vede* lumina pe care o simte ca pe „orbitoarea lumină de-atunci”. Ce înseamnă *a vedea ca*? „Este un factor revelat prin actul de a citi”, ca mod de realizare a imaginarului, „relația intuitivă care menține împreună sensul și imaginea”.²⁶ *A vedea ca* și funcția imagistică a limbajului poetic se luminează reciproc; metafora care face să se vadă în acest fel este fața sensibilă a limbajului poetic sau imaginea în care se dezvăluie sensul. „Este o experiență și totodată un act”; experiență „albă”, virginală, care – deși vine de departe –

²³ Gaston Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, Ed. Anastasia, București, 1994, pp. 96-97.

²⁴ Paul Ricœur, *Metafora vie*, Ed. Univers, București, 1984, p. 328.

²⁵ Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Quadrige / PUF, Paris, 1981, p. 8.

²⁶ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 330.

nu vine din trecut, ci survine în chiar clipa intuirii apariției sensului drept *altceva* absolut nou²⁷; act, întrucât ceea ce apare astfel trebuie înțeles, iar a înțelege înseamnă a face ceva. Din actul-experiență de *a vedea ca* rezultă asemănarea sau implicarea reciprocă, menținerea împreună a sensului și a imaginii. Trebuie ca imemoriala lumină orbitoare să fie intuită și înțeleasă *ca* lumină văzută acum, pentru ca relația de asemănare să se poată întemeia pe această apariție iconică. Deodată ea nu mai e orbitoare de vreme ce apare *ca lumină* care nu se pune pe sine în vedere, ci arată și spune ceva: *pune în lumină*.²⁸ E inutil să adăugăm că vederea a ceea ce semnifică – se arată și se (s)pune – în lumina imaginii deschide în actul de lectură orizontul lărgit al comprehensibilului.

Înțelegerea albă este intuiția eidetică a conștiinței lipsite de intenționalitate (acea „subiectivitate a subiectului”, în cuvintele lui Husserl), tocmai pentru că obiectul nu mai este constituit și vizat, ci *dat*, ca obiect pur dezafectat de conștiința intențională (dar afectat de experiența de viață²⁹ ce-i determină apariția),

²⁷ „Nu există trecut poetal în lumea-poezie. Orice trăit anterior este prezentat” (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 27).

²⁸ Dacă avem de a face cu ceea ce J.-L. Marion numește „fenomen saturat”, fără analogie cu experiența, atunci „regăsim astfel în absolutul analog strălucirea orbitoare, caracterul fenomenului saturat după calitate. (...) Exceptându-se de analogiile experienței, fenomenul absolut nu mai poate fi comparat cu un altul; el se arată ca atare, prin referință la el singur; el pune deci pe prim-plan ceea ce îl individualizează ca atare – intensitatea sa insuportabilă care provoacă strălucirea orbitoare” (Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 336, n. 53). Fenomen de neprivit și totuși – în cuprinsul poemului – care ne privește, luându-ne privirea în pază.

²⁹ Subiectiv al lumii vieții caracterizat de faptul că „poate fi încercat efectiv”. Spre deosebire de lumea adevărată obiectiv, neintuibilă din principiu, „lumea vieții este domeniul evidențelor originare”, ca universum sau teren (*Boden*) al celor care din principiu se referă la intuiție, evidențe originare „în care lumea vieții este mereu deja-dată” (Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes*

pre-dat unei intuiții care îl atinge în existența sa originară, adică în sensul în care el apare.³⁰ Obiect „slab” care nu e rezultatul unei sinteze de identificare, al unui act obiectivant; el e „dat întotdeauna conștiinței cu un sens prezumat, care trebuie însă realizat mai apoi”.³¹ Intuiție eidetică prin care, fiecare apariție (eveniment) posedând o esență, aceasta poate fi sesizată prin descrierea contextului său aparițional concret, ceea ce conduce la încercuirea comprehensivă a condițiilor *a priori* ale manifestărilor în existență. Se au în vedere, în ultimă instanță, posibilitățile ego-ului real (ale subiectului creator), care sunt subîntinse de esența universală a ego-ului transcendent, cu alte cuvinte căile de surprindere a legilor „esențiale universale care predetermină sensul posibil”³² al oricărui complex de semnificații actuale. Intuiția nu se confruntă cu

et la phénoménologie transcendente, Gallimard, Paris, 1989, pp. 144-146). „Aici ne confruntăm din nou cu o dificultate”, admite Husserl (*ibidem.*, p. 511), căci – comentează Paul Ricœur – „contrastul dintre datul prealabil, în calitate de totalitate indivizibilă, și formațiunile teleologice fragmentare este derutant. (...) Cum pot fi puse de acord pretematicul și lucrul deja tematizat?” (*La școala fenomenologiei*, Ed. Humanitas, București, 2007, pp. 376-377). Altfel spus, cum să conciliem unitatea sensului originar cu orizontul final al aparițiilor sale în lumea privată a fiecărei înțelegeri particulare? Dar ceea ce este intuibil ca deja-dat în lumea vieții e doar mediul originar în care orice manifestare semnificantă este intuită (înțeleasă) în noutatea absolută a apariției. A-fi-dat presupune universalul aprioric al unui conținut de sens (deja tematizat), însă apariția sa ca atare ia prin surprindere intuiția comprehensivă căreia îi e dat să descopere ceva încă ne(pre)dat, netematizat, niciodată dat în felul concret al fiecărei dăruiri particulare. Pe de altă parte, pretematicul este veșnicul netematizabil, nu un pre-cogitatum, ci un para-doxal al auto-revelării vieții, un inevident (non-conștient și non-gândit) transcendent oricărei teme, înaintea oricărei interpretări. Punct ideal al adâncimii ori absolut sesizat doar de intuiția eidetică a înțelegerii albe.

³⁰ „Relația dintre obiect și gândire nu presupune reflectarea lui într-o manieră fidelă în conștiință, ci se referă doar la sensul în care el apare” (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, p. 50).

³¹ Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 78.

³² *Ibidem*, pp. 176, 104-105.

presupoziția unui orizont deschis de intenție. Lipsită de obiect, intenția își pierde tranzitivitatea, redusă la o funcție pur formală, dezactivată. Dacă, la rigoare, putem vorbi de o intenție, ea e ex-pusă, supraexpusă, fără obiect, voalată în lumina unei intuiții covârșitoare. Înțelesul nu e vizat intențional, nu tinde (*intendere*) către prezența unui obiect, nu accede la vizibilitatea cunoașterii și a conștiinței *de* ceva ce urmează a fi împlinit. Dimpotrivă, intuiția împlinește înțelesul, în sensul în care îl aduce la vederea comprehensiunii, ca dat al existenței sale potențiale, ceea ce dă de văzut fiind însă „o stare 'de lucruri'” și nu un act. Deși apariția are natura unui act, ceea ce e revelat își *dă* revelantul, este perceput ca donație gratuită, un dar de primit,³³ o ființare non *actu* care se dezvăluie drept *potentia*. Așa cum am precizat, ceea ce se dă spre înțelegere apare într-o experiență unică, nu a unui trecut reiterat, re-prezentat, ci a prezenței semnificabilului în prezentul absolut, imprezentabil, al survenirii sale. Apariție pură niciodată experiată ca atare în experiența de viață, în care ea s-ar da ca fapt-de-a-fi al lumii vieții; donație irepetabilă, incomparabilă, Viața se auto-revelează în viață drept faptul-de-a-apărea originar al unui sens încă nemanifestat, fără orizont fenomenal, dat intuiției receptive. Am putea vorbi de o intuiție donatoare, așa cum face Husserl, doar în situația în care, într-adevăr, ea *face* ceva ce seamănă cu un act originar – un *a-face-să-se-vadă* –, dar nu face decât să dea în limitele în care i se dă, în cuprinsul semnificabilului de care dă și pe care îl primește în înțelegere pentru a-l preda cunoașterii: „orice intuiție donatoare originară este o

³³ Chietism difuz conform căruia „totul este dar. Cel care primește darurile este el însuși primul dar primit” (Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, I, c, 4, n. 1, apud H. de Lubac, *op. cit.*, p. 108). Cf. Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, II. *Foi et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 201. „E vorba despre capacitatea de a primi, de a da loc în sine, altminteri spus despre capacitatea de deschidere a ființei în ceea ce privește cunoașterea, acțiunea, sentimentul, inima: *dilatarea ființei*” (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 42).

sursă de drept pentru cunoaștere”, iar ceea ce se oferă „în mod original în intuiție [„în efectivitatea ei trupească”, adaugă Marion] trebuie să fie pur și simplu primit drept ceea ce se dă”, dar fără „a se depăși limitele în care se dă”.³⁴

3. De la corpul poetic la trupul poetical

Înțelegerea nu are sens dacă nu e pătrunsă – afectată – de sensul care i se donează; ceea ce se înțelege nu e altceva decât datul unei prezențe de sens și donația prin care aceasta întemeiază înțelegerea însăși. Intuiția eidetică de care vorbim (a înțelegerii albe) nu e însă intuiția poetică (a poetului). Aceasta din urmă este imaginație în exces, plusul de intuiție care se sustrage nu doar conceptualizării ci și discursivizării, într-atât încât „nicio limbă nu o poate exprima și face inteligibilă în întregime”.³⁵ Obiect al poieticii, ea e – înaintea intenției de a face – starea genuină a creativității: „o percepție născândă”, o existență inițială „fără cuvinte sau o ordine vidă” (P. Valéry), „o plăsmuire a cărei unică referință este mișcarea care i-a dat naștere – poemul poemului, culme solitară a poiesisului liric”.³⁶ Capacitatea de a întruchipa ideea estetică (intuiție sau reprezentare a imaginației, după Kant) ține de puterea imaginației de a o transpune în plan sensibil, în limbaj poetic. Este motivul pentru care „tocmai poezia este aceea în care facultatea ideilor estetice își poate da întreaga măsură”, poetul îndrăznind „să prezinte în mod sensibil idei ale rațiunii despre ființe invizibile, (...) depășind însă limitele experienței cu ajutorul

³⁴ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, Paris, 1950, p. 78. Paul Ricœur, traducătorul acestui text, remarcă pe bună dreptate apropierea frapantă între „intuiție donatoare” și „ceea ce se dă” (*ibidem*, n. 1), raport pe care l-am explicat în contextul temei noastre. Cf. Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 59.

³⁵ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 208.

³⁶ Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, Ed. Univers, București, 1983, p. 108.

imaginației”.³⁷ Când Kant vorbește de ideea estetică drept intuiție a imaginației „pentru care nu poate fi găsit un concept adecvat”,³⁸ el are în vedere îndeosebi intuiția imaginantă a poetului, intuiția internă „inexponibilă”, neconceptualizabilă, care nu se poate transforma în cunoaștere. Spre deosebire de această intuiție primară (auctorială), intuiția înțelegerii albe e secundă, nu numai în sensul că îi urmează, călcându-i pe urme, dar nu o poate nicicând ajunge din urmă, relua ca atare, în ceea ce are ea unic și irepetabil conform identității sale numentale.³⁹ Cooptarea ei fără rest (o așa-zisă, în formularea

³⁷ I. Kant, *op. cit.*, p. 209.

³⁸ *Ibidem*, p. 236. „În cazul unei idei estetice, intelectul nu acoperă niciodată cu conceptele sale întreaga intuiție internă a imaginației, pe care aceasta o asociază cu o reprezentare dată” (*ibidem*, p. 237).

³⁹ Așa cum reclamă o pretinsă identificare („punctul de inserție” în spiritul artistului, conform lui Schleiermacher) sau o „relație fericită” întemeiată pe experiența profunzimii și al cărei prim moment este aflarea „intenției fundamentale” a aventurii poetice (cf. Jean-Pierre Richard, *Poésie et profondeur*, Seuil, Paris, 1976, pp. 9-12). Fuziunea orizonturilor (și nu „o naivă asimilare” ce ar viza „formarea unui orizont unic”) constă într-o participare la o sferă de sens comună, deschiderea față de intenția textului, dar reluarea sensului sau *parousia* identicului – aspect esențial al cercului hermeneutic – este mediată de „acordul absent sau tulburat”, în termenii lui Gadamer, de o „apropriere” tensionată a alterității textului care nu presupune identitatea intențiilor și cu atât mai puțin a celor două tipuri de intuiții. Pretenția de a restabili experiența originară a artistului, de a întemeia posibilitatea înțelegerii pe ipoteza unei „congenialități” care l-ar uni pe creatorul operei cu interpretul acesteia, prezumția acestei false actualizări nu înseamnă decât ignorarea semnificației hermeneutice a distanței temporale și, în ultimă instanță, a însuși sensului textului care își depășește întotdeauna autorul. Dacă ne e dat să experiem o actualizare prin co-participare, aceasta nu prin accesul îndoielnic la experiența de viață a autorului („convergența într-un punct central” ori „reprivatizarea” prin *Erlebnis*, ca la Dilthey), printr-o interpretare reproductivă, repetitivă, ci prin deschiderea ascultătoare la ceea ce spune textul și „aplicarea” la situația prezentă a interpretului. Aici, „prin simplul fapt de a înțelege, înțelegem altfel” (cf. Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, pp. 137, 147, 149, 152). „În cazul de față – spune Bergson – intuiția înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea

Sf. Bonaventura, „cointuiție examinatoare” sau – în limbajul lui R. Otto – o coincidență „numinoasă”) rămâne o permanentă iluzie, în cel mai bun caz o asimilare ori o participare oblică, indirectă, la o semnificație ireductibilă oricărei intuiții.⁴⁰

Intuiției secunde îi e dat, totuși, așa cum am văzut, să transpună în cunoaștere (în concept) ceea ce i se dă în propria receptivitate comprehensivă. Transpunere ce înseamnă o obiectivare a intuiției subiective, dar și o efemeră armonizare nesperată a subiectivului cu obiectivul, depășită imediat prin dispariția înțelegerii intuitive, *ca fenomen*, și transpunerea datului ei în obiect al înțelegerii interpretative. Așa cum remarcă Schelling, în astfel de momente fulgerătoare „armonia este abia stabilită că reflecția intervine și fenomenul dispare”.⁴¹ Există – potrivit lui Kant – două condiții, în care cunoașterea unui obiect este cu putință, mai întâi în intuiție, prin care el este dat, dar numai ca fenomen; a doua e conceptul, prin care e gândit un obiect care corespunde acestei intuiții: „Cunoașterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simțirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaște un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor);

ce are el unic și, prin urmare, inexprimabil”; „situarea în obiectul însuși printr-un efort al intuiției” (Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, Ed. Polirom, Iași, 1995, pp. 176-177, 195). Poziție afirmată tranșant și de U. Eco: „Lumea interioară a autorului (ca Autor-Model) e un construct al actului de interpretare, nu o realitate psihologică (ce nu poate fi atinsă dincolo de text) care motivează interpretarea însăși” (*Limitele interpretării*, Ed. Pontica, Constanța, 1996, p. 173). Sau de Paul Ricoeur: „Ceea ce facem să devină al nostru, însușindu-ni-l pentru noi înșine, nu e o experiență străină sau o intenție îndepărtată, ci orizontul unei lumi spre care duce opera” (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 116).

⁴⁰ „Orice intuiție depinde de o semnificație ireductibilă la intuiție. Semnificația aceasta vine de mai departe decât intuiția și este singura care vine de departe” (Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 265).

⁴¹ F.W.J. Schelling, *Expuneri ulterioare*, apud Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I. *Le système vivant*, Vrin, Paris, 1992, p. 360, n. 10.

prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relație cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simțirii)".⁴² Dacă fenomenul care se dă intuiției ca obiect (poetic) e gândit prin concept, el nu e donat poetul decât în intuiție, dar aceasta în sine e fără concept, o intuiție „oarbă” care nu vede și nu primește decât ceea ce i se dă. Pasivitate a unei receptivități originare,⁴³ care nu produce nimic de la sine, ci dă mai departe, pune în mișcare, dă gândirii de gândit: „ea pune în mișcare facultatea ideilor intelectuale (rațiunea), determinând-o printr-o reprezentare să gândească mai mult (...) decât poate cuprinde și înțelege limpede”.⁴⁴ Intelect pasiv (*intellectus passivus*),⁴⁵ simplă predispoziție de a primi inteligibilul, sau o

⁴² I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969, p. 91. „Există două tulpini ale cunoașterii omenești care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea și intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*” (*ibidem*, p. 61). „Chiar orbită, – comentează J.-L. Marion – intuiția rămâne donatoare (...). Intuiția fără concept, deși încă oarbă, totuși deja dă materie unui obiect; (...). În regatul fenomenului, nu conceptul este rege, ci intuiția: căci, înainte de și pentru a vedea un obiect, trebuie mai întâi să i se dea apariție; chiar dacă nu vede ceea ce dă, intuiția dispune singură de privilegiul de a da” („Fenomenul saturat”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 95).

⁴³ Intuiția „nu se exercită în mod originar, fără nicio presuposiție, decât întrucât furnizează date originare”, dându-se în mod originar (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., p. 302). Cât despre „partea de pasivitate, tradițional desemnată drept inspirație”, ea „revine receptivității auto-afectării”, cea care lasă poemul „să advină în sine” (J. Hatem, *op. cit.*, p. 10).

⁴⁴ I. Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., p. 209. „Dacă subordonăm unui concept o reprezentare a imaginației care aparține întruchipării lui, dar care prin sine prilejuiește o gândire a cărei bogăție nu poate fi cuprinsă nicio dată într-un concept determinat, extinzând deci estetic conceptul într-un mod nelimitat, atunci imaginația este creatoare” (*ibidem*). Dar această subordonare este deja o predare, căci, fiind un prilej fertilizant al gândirii, intuiția moare în conceptul ce se hrănește din ea. Înțelegerea albă trece de-acum pe versantul arid al interpretării.

⁴⁵ Aici, spre deosebire de noologia aristotelică, intelectul pasiv (receptiv și afectat) este cel intuitiv, și nu cel activ sau creator, ca principiu al cunoașterii (cf. *De anima*, III, 5, 15-20).

potențialitate absolută (*potentia absoluta*), ca intuire a faptului-de-a-apărea al unui sens pur, originar, care nu-și livrează semnificațiile decât în actul imediat ulterior, propriu-zis cogitant, al comprehensiunii deja interpretative.⁴⁶ Prin această calitate ea se deosebește de intuiția poetică primară, și ea fără concept, dar imaginație activă, productivă (*poiein*), creatoare de universuri sensibile, de „corpuri” textuale pe care le articulează în concretul unui limbaj specific. Doar la nivelul acestui limbaj deja constituit, articulat și exprimat – limbaj al ființei-în-lume sau pur și simplu al ființei poemului –, ceea ce ori cel care se prezintă semnifică în prezența imaginii; aici, într-adevăr, „semnificația sau expresia se desparte astfel de orice dat intuitiv, tocmai pentru că a semnifica nu înseamnă a da. Semnificația nu e o esență ideală sau o relație expusă intuiției intelectuale, precum senzația expusă ochiului”; de aceea discursul „este producție de sens”, or „sensul nu intră într-o intuiție”.⁴⁷

Dacă sensul ca atare nu intră în intuiție, ivirea sa – acolo unde el se pune ca pură posibilitate a trezirii la sens – este cuprinsă de intuiție, înțeleasă ca semn arătător al unei apariții, așa cum ne e dat să întrezărim în catrenul lui Dan Botta intitulat *Nici azi...* (în vol. *Rune*): *Nici azi nu-mi aduce nimica lumina, / Și timpul sfârșește în gând și-așteptare, / Voi fi (dar mai pot eu să fiu?) ca grădina / Ce-n ger împietrește, cu pomii în floare.* Ceea ce i se aduce intuiției e semnul pe care-l dă ceva ce nu se expune luminii și ca atare nu e văzut, ci cuprins în pasivitatea înțelegerii: faptul că timpul gândit e timpul oprit. În idee el își sfârșește curgerea, căci aici doar așteptarea îi măsoară destrămarea. Un timp care – neluminat de soarele lumii – nu face corp comun cu prezența, nu apare ca orizont al conștiinței

⁴⁶ Știut fiind că „« intuiția » și « gândirea » sunt amândouă derivate îndepărtate ale înțelegerii. Chiar și « intuiția esențelor » de tip fenomenologic își are temeiul în înțelegerea existențială” (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 202).

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 49.

intenționale. Răstimp în așteptare, în suspensia fenomenalității mundane, care – paradoxal – nu e preaplinul covârșitor, povară ce vestejește existența; timpul e golul unui răgaz, o potență în așteptare nedeschisă într-un act de ființare. Ființare posibilă, fără lumina înființării *acum*: *azi* lumina nu aduce nimic în vedere, sau mai degrabă nu aduce decât nimicul încremenirii și al disoluției. Am mai putea vorbi de actul vreunei intenții, de vreme ce conștiința e pură trăire a vacuității? *Voi fi* nu are viitor; el e de îndată pus la îndoială, în chiar precaritatea posibilului golit de sens (*dar mai pot eu să fiu?*), după cum nici *azi* nu mai are loc într-un prezent dislocat. Și atunci, *ce se așteaptă* dacă însuși sfârșitul timpului e oprit, *în gând și-așteptare*? Un gând care nu gândește, ci trăiește, își trăiește propria așteptare a ceva ce nu poate fi gândit.⁴⁸ Dar poate fi el așteptat, urmat în ceea ce, totuși, *cere* timp pentru a sta în așteptare? Mai poate fi ceva așteptat dacă timpul e sfârșit și nimic nu dă de gândit? Nimic în orizontul eclipsat al lumii; nimic altceva însă decât un loc în așteptare, acel aproape-nimic al unui sens care face ca – în gerul luminii stinse – *pomii în floare* să ofere rodul poemului. *Nici azi...* și totuși „acum”, în chiar revelarea ce naște poemul: în intuirea imaginantă a propriului act de creație și în cea „albă” care îi înțelege sensul și îi degustă rodul.

Cât despre intuiția secundă, înțelegere necogitantă – ne-cugetată –, ea e fermentul pasiv al inteliecției, oferindu-i acesteia patul germinativ din care se poate ivi, condiția de posibilitate din darul căreia încolțește spontaneitatea conceptelor. Înțelegere intuitivă care nu face ca spiritul să iasă din sine. Intuiție internă, immanentă spiritului, ea surprinde ceea ce îi e dat să întâlnească: apariția unei alterități transcendente care se naște

⁴⁸ „O gândire reală, concretă, vie” care se oprește uneori în idee: „Ideea este o oprire a gândirii; ea se naște atunci când gândirea, în loc să-și continue drumul, face o pauză sau se întoarce asupra sa” (Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Quadrige / PUF, Paris, 1985, pp. 44-45).

în înțelegere, dând de înțeles. E într-un fel gustul care sesizează înaintea vederii care ia în stăpânire: primește la sine, ia în primire, în pasivitatea receptivă a manifestării care o străbate, se lasă impregnată de această pătrundere, conturând locul fără loc – urmă albă, transparentă –, sălaș golit, nelocuit, al ivirii semnificabilului.⁴⁹ Gândirea se instalează în acest loc, dar înainte de a fi gândit (interpretat),⁵⁰ fenomenul se donează prin intuiție. Este tocmai ceea ce spune Blaga cu referire la fenomenele originare (arhetipice) care „nu se revelează intelectului ca abstracțiuni, ci *intuiției*, ca oricare alt fenomen”, perceptibile ochiului interior care procedează printr-o structură intuitivă.⁵¹ Sau M. Eliade, pentru care conținutul noțiunii de intuiție „e anticiparea faptelor, saltul făcut deasupra golurilor, închiderea circuitului unui complex de raporturi”, de vreme ce „soluții găsite intuitiv” – „ca anticipare « teoretică » asupra faptelor, ca luminare subită a unui tot confuz de sentimente și

⁴⁹ Doar în acest sens intuiția internă la care face referire T. Vianu este un „act” *aprehensiv* și nu *creator*, intuiție sau observație internă pentru care „actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsimdu-l făcut la termenul efortului său” (*Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observația conștiinței*, în Tudor Vianu, *Studii de filosofie a culturii*, Ed. Eminescu, București, 1982, p. 35). Faptul că intuiția cuprinde obiectul fără să-l creeze îi conferă acesteia o funcție comprehensivă aurorală care precede orice comprehensiune cu funcție interpretativă.

⁵⁰ Vorbim în această situație de două moduri ale creativității, de vreme ce actul de interpretare coexistă cu actul creator care, la rândul lui, reclamă interpretarea, astfel încât actul creator-poetic include un act creator-interpretativ. „A interpreta – precizează Gadamer – înseamnă, într-un anumit sens, a re-crea, dar această re-creație nu se îndeplinește într-un act creator anterior, ci prin figura operei create pe care interpretul va trebui să o reprezinte conform sensului pe care îl află în ea” (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 46). E de altfel și cazul filosofiei și al literaturii, căci ele sunt „contact cu Ființa tocmai întrucât sunt creații. (...) A face analiza literaturii în acest sens: ca *înscriere* a Ființei” (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 250-251).

⁵¹ Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, în *Zări și etape*, Ed. Minerva, București, 1990, p. 117. La fel – adaugă Blaga în *Critica literară și filosofia* – „operația, plină de nuanțe și procesul de lămurire, în care este angajată critica literară, prin menirea ei, se întemeiază pe realitatea, suplețea și perspicacitatea intuitivă a unui gust” (în rev. *Saeculum*, anul I, martie – aprilie 1943, p. 10).

judecăți” – „închid un sistem, sau creează altul”.⁵² Ceea ce înseamnă că „momentul hermeneutic fundamental este de ordin intuitiv”, „moment *incipit* pre-analitic, revelator și anticipativ al cercului hermeneutic”.⁵³ Trebuie totuși distins, pe de o parte, de pre-comprehensiunea în înțelesul ei clasic de orizont proiectiv,⁵⁴ de anticipare a desăvârșirii sau de așteptare a sensului (raport cu adevărul sensului vizat). Înțelegerea albă e „pre”-comprehensivă doar în virtutea absolutei sale gratuități, neanticipativă în sens intențional, fără proiect ori expectanță cu privire la ceea ce îi e dat să înțeleagă. Pe de altă parte, nu e nici calea „scurtă” prin care Ricœur numește unul din modurile de a întemeia hermeneutica în fenomenologie: o ontologie a comprehensiunii, în felul celei propuse de Heidegger, care, „dezinteresându-se de dezbaterile asupra *metodei*, se situează de la început pe planul unei ontologii a ființei finite, pentru a afla acolo *înțelegerea* nu ca pe un mod de cunoaștere, ci ca pe un mod de a fi”.⁵⁵ Înțelegerea albă este intuiția

⁵² Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în *Profetism românesc*, Ed. „Roza vânturilor”, București, 1990, p. 30. Citându-l pe P. Duhem, el spune că „intuiția descoperă adevărul, demonstrația doar îi urmează și o consolidează” (p. 26).

⁵³ Adrian Marino, *Critica ideilor literare*, Ed. Dacia, Cluj, 1974, p. 260; *idem*, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj, 1980, p. 121. Or, am văzut că acest prim moment al aprehensiunii intuitive nu este suficient prin el însuși. El reprezintă doar o etapă inițială pre-reflexivă, eidetica unei hermeneutici fenomenologice; prin urmare el este și trebuie să fie continuat de actul unei reflecții interpretative care îl dublează sau i se substituie imediat. „Fără existența acestui moment intuitiv care declanșează întreg procesul hermeneutic, toate circuitele care alcătuiesc țesătura interpretării ar fi lipsite de impuls inițial, de energie coagulantă. Dar fără aceste circuite, din ce în ce mai complicate și mai exigente, intuiția s-ar stinge fără nicio urmare” (A. Marino, *Critica...*, ed. cit., p. 261).

⁵⁴ Prin faptul că proiectează ființa („către semnificativitate ca mundaneitate a lumii” sau ca lume a textului), nu doar pre-comprehensiunea, ci și „înțelegerea în ea însăși are structura existențială pe care o numim *proiect*” (M. Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 199).

⁵⁵ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 10. Despre preeminența ontologică a întrebării privitoare la

adonată originală care primește („vede”) donația pură a unui sens deja posibil, neinterpretat pentru că încă neajuns la fenomenalitatea ființării sale prezente, dar și înaintea oricărei ocultări, parazitări sau filtrări intenționale. Ca atare, ea nu ridică la cunoaștere fundamentul ontologic al semnificabilului și nici nu înscrie în proiect metodologic termenii unei reflecții ce întemeiază o epistemologie a interpretării (conform căii „lungi”). Nu scoate propriu-zis fenomenul din ascundere, ci îi dibuiește ascunderea, vestește locul în care ceva ce nu e încă urmează să fie, se dă și se pro-pune descoperirii. O înțelegere directă, fără intermediar, disponibilă și permeabilă, abandon și con-simțire, o efemeră sălășluire în golul predispus să primească emergența sensului. Pornind de la text, nu se mulțumește cu vizibilitatea sa „corporală”, ci caută a întrezări orizontul ascuns al unei arhe-texturi. Punctul ei de miră îl constituie urzeala infra-discursivă (pre-scriptivă), nervurile incipiente ale textului desfoliat, de-zis până la zăcământul de semnifianță al rostirii de dinaintea rostitului, acolo unde posibilul semnifică în mod original. Prin urmare, o „revelație” pură care nu creează decât schema pre-comprehensivă goală a unui model (con)figurat, conturat, din chiar punctul de plecare al traseului hermeneutic, punct de vedere al unui ochi deschis în înțelesul darului ce îl privește.

Intuiția e întotdeauna cu privire la (*Anschauung*), deschidere spre altul: o privire deschisă de ceea ce îi e dat să privească și să deschidă. Fără să vadă, ea dă de văzut, face să se vadă o fenomenalitate transcendentă conștiinței. O privire nudă care, prin reducere, dezbracă lumea de semnificațiile ei mundane. Doar că această dez-mundaneizare sau dez-lumire – care pentru Heidegger conduce la denudarea lucrurilor lumii devenite „corpuri”⁵⁶ – este, în alt sens, operația prin care se pune în paranteză contextul mundan al lucrurilor, corporeitatea

ființă și analitica *Dasein*-ului, cf. Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., pp. 14-27.

⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 154-155.

lor obiectuală pur aparentă, pentru a face să apară trupul viu al Vieții care dă ființă, însuflețind atât lucrurile cât și lumea însăși re-lumită, des-coperită în lumina noii sale ființe. Înainte de a fi în lume, poemul se prezintă ca lume de sine stătătoare, dar chiar și această lume a textului – înainte de a fi corp de limbaj al unui text lizibil și comprehensibil – este dar al unei potențe semnificabile, pre-dat doar intuiției care îi surprinde apariția și îi „înțelege” arătarea. *Intuitio* și *comprehensio* asociate, întrucât ceea ce se pre-dă sesizării că ceva începe să semnifice în felul în care apare e un început al semnificării în înțelegere, se arată dând de înțeles că este ca și cum n-ar fi încă. E, pentru a recurge la o comparație, precum parfumul florilor pe care nu le vedem, dar care, „arătându-ni-se” ca semn neașteptat, deja deschide orizontul unui semnificabil, spune ceva înțelegerii noastre despre florile nevăzute care îl emană. Aici, într-adevăr, a intui înseamnă a nu vedea, a ști înainte de a gândi. Comparație însă prea săracă pentru a da seama de „parfumul” intuibil al unui poem, de trupul poetical întrevăzut prin palimpsestul corpului poetic. Folosim termenul *poetical* ca atribut dinamic al poemului matricial de a se auto-dona în semnificația auto-afectării, întruparea posibilului în carnea vie a poemului, pentru a-l deosebi de apariția *poetică* a ființei unui poem în statica sa.⁵⁷

„Adevărul original și autentic rezidă în intuiția pură”,⁵⁸ dar – în cadrul discuției noastre – nu ca vedere ce descoperă

⁵⁷ Cf. J. Hatem, *op. cit.*, p. 37 (“numesc Trup [*chair*] al poemului inepuizabila sa interpretare de către cititori”) și p. 40 („Cât despre trupul [*chair*] poemului, el este irigat de toate lecturile, analizele, modurile de a-ți aminti de el și chiar de a-l uita. Trupul este viu și prin urmare poate muri, ceea ce se și întâmplă. Dimpotrivă, ființa poemului are natura unui cristal. Își e suficient sieși”). Deși J. Hatem numește *poeticală* „interpretarea care vizează centrul poemului, adică actul poetic și poezile”, distingând-o „de Intuiția transcendentă” (p. 35), totuși el îi acordă acesteia din urmă puterea de a deschide „ochiul cititorului”, făcând posibile afinitățile electivă în care „intuițiile conjugate ating trupul poemului” (p. 41).

⁵⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 233.

ființa, ci ca pură și simplă sesizare a posibilității ființei, înțelegerea faptului că ceva poate fi ființă și se dă ca atare, se arată în ceea ce dă de înțeles. Intuiția ca înțelegere albă nemijlocită nu își dă ceva de genul unui obiect pe care l-ar descoperi în „vederea” cunoașterii. Revelându-i-se ceva ce se manifestă drept inaparent în corpul discursiv, ea nu e revelația, ci orizontul revelator, condiția de posibilitate a revelării revelatului, cuprinsul (comprehensiv) în care se întrupează auto-revelarea unui semnificabil originar. Nu ca ființare circumscrisă realității mundane și nici ca substanță corporală obiectivată prin tematizare ori interpretare. Aducând la vedere ceva absolut nou, imprevizibil, ea nu are trecut; nu reafirmă posibilul pornind de la datele obiective ale bineînțelesului unei experiențe în care ceea ce este *in potentia* ar fi recuperat și restituit ca act de prezență.⁵⁹ De aceea, cum spune Bergson, puterea ei e de negare și de interdicție,⁶⁰ contact virginal cu ceea ce apare. Nefiind retenție, înțelegerea intuitivă nu e nici protenție: nu prefigurează și nu proiectează nimic; eliberând de povara intenției, descoperă sensul într-un fel de irealitate a realului, în chiar nedeterminarea apariției semnificanței neînscrisă încă într-un orizont de prezență. De fapt eliberează întreit: de ființa vorbitoare a corpului lingvistic, de actul prin care aceasta se prezentifică (drept expozitie a pozitivității prezenței) într-un complex de semnificații articulate, de temporalitatea pe care o implică orice intenționalitate. Privire deturnată de la vedere, ea asistă, afectată, la pura apariție impresentabilă a unui posibil întrupat în propria ei pre-venire înțelegătoare.

⁵⁹ „Intuiția este « pură » în măsura în care este, ca să spunem așa, o extroversie excluzând orice *retrospecție*, o întreviziune instantanee scutită de orice « retroviziune » : gnoza instantanee al cărei nume este Intuiție nu este, la antipodul oricărei științe permanente, doar o intelectie fulger și precum improbabilă evidență a unui clipit din ochi, ea este și un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecățile, asociațiile, amintirile ce vin să contracareze identificarea noastră cu datele obiective și ne trimit înapoi la noi înșine” (Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, ed. cit., pp. 231-232).

⁶⁰ H. Bergson, *Gândirea și mișcarea*, ed. cit., pp. 118-119.

Deschiderea posibilului semnificabil înseamnă nu doar înțelegere a posibilității, ci și posibilitate a înțelegerii înseși. Înțelegerea devine posibilă întrucât i se dă de înțeles, îi e dat să înțeleagă posibilitatea apariției unui semnificabil. Dacă, deși oarbă, intuiția fără concept dă și ea ceva, ea nu dă de la sine, ci dă ce îi e dat. De aici și statutul ei ambiguu, receptivitate pasivă și activă totodată, așa cum precizează Schiller cu privire la intuiția operei de artă: „Ne aflăm în același timp într-o stare de suprem repaus și de supremă mișcare, din care se naște acea emoție minunată pentru care înțelegerea e fără concept iar limba fără nume”.⁶¹ Înțelegere care „se dă ca dar pentru gândire, ca dar ce se dă gândirii”,⁶² dă de înțeles și de gândit. Iar ceea ce îi e dat să dea – înaintea *corpului* poetic al unui text deja dat în faptul de a fi – este auto-revelarea absolutului în *trupul* poetical al faptului de a apărea, donația unui arhi-semn para-doxal.⁶³ Dacă auto-donația semnificabilului este auto-donație a vieții în trupul poetical, înțelegerea albă, ca adonat, nu vede decât acest donat, înainte de a-l preda perspectivei cogitante, dar îl vede în transcendența sa, ca urmă ștearsă, luminând în echivocitatea înțelesului. Aici, în acest *locus* fenomenologic central – pretextual mai curând decât subtextual –, ceea ce *dă de înțeles* se dă în două moduri complementare sau într-o dublă revelare: ca dar al unei apariții ce se arată în supraabundența sa intuitivă și ca trup poetical al înțelesului însuși care se automanifestă înțelegerii. Înțelegerea află în sine propria împlinire intuitivă, dă de un înțeles care o inundă, afectând-o ca sosire neașteptată, îndurată, absorbită

⁶¹ *Lettres esthétiques*, apud Xavier Tilliette, *op. cit.*, I, p. 329, n. 58.

⁶² Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 75.

⁶³ „Intuiția aceasta atinge un absolut”; „Un absolut n-ar putea fi dat decât prin *intuiție*, în timp ce restul ține de *analiză*” (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 211, 176). Iar aceasta pentru a evita confuzia „între punctul de vedere al intuiției și cel al analizei” (*ibidem*, p. 189), intuiția fiind impulsul analizei interpretative: „de la intuiție putem trece la analiză și nu de la analiză la intuiție” (*ibidem*, p. 197).

și donată în chiar ceea ce se arată a fi cuprins strălucitor al expierii de sine.

Așa cum s-a putut remarca în studiul precedent, un fenomen imprezentabil, nonreprezentabil precum moartea se spune în timpul poemului ca negativ al manifestării ce aduce la vizibilitate transcendența inegalabilului. Totuși, ce dă de văzut și de înțeles acest criptofenomen înainte de a răpi din vedere și de a șterge înțelesul? Cum se dă inaparentul înaintea cuvântului care îl înscrie în corpul poetic, intuibil doar în trupul poet al unui arhi-semn revelator? Poemul lui M. Ivănescu *Dar dacă nici moartea nu mai există?* (în vol. *Alte versuri*) ne va arăta modul în care discursul se de-scrie, destrămându-și pânza cu fiecare cuvânt ce se de-zice atins de rostirea mistuitoare, calcinantă a morții. Poemul se desface pe măsură ce se face, își spune exfolierea, propria expiere suferită mântuitor. Căci tot ce dispare din vedere e o depozedare și o dezvelire a cuvântului,⁶⁴ o treptată (*pe nesimțite*) punere între paranteze a exteriorității sensibile: *îngropați în zăpadă – de afară nu se mai aude acum / niciun sunet – în odăi lumina e albă și moartă*. Semnul nu mai semnifică decât această de-semnare, o apariție derizorie străpunsă de intuiția care străvede – dincolo de faptul de a fi al corpului poetic – un semnificabil abia desprins din neantul inexprimabilului: o lumină *albă* și moartă, *deci, în afară de timp*. Semnul desființat nu dezvăluie încă ceea ce apare și semnifică fără semn; albul luminii – precum cel al zăpezii ce șterge orice urmă – e doar imaginea epurată a nonreferențialității, configurare a unei lumi fără de timp.⁶⁵ O lume epuizată de

⁶⁴ „Mișcarea unui cuvânt depozedat și dezrădăcinat, care preferă să nu spună nimic decât să spună totul și care, de fiecare dată când spune ceva, nu face decât să desemneze nivelul sub care mai trebuie coborât încă, dacă se vrea să vorbească” (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., p. 344).

⁶⁵ Afirmare a „existenței iluzorii a eului-care-moare sau a timpului”: „Eliberându-mă dintr-o lume care mă omoară, moartea închide într-adevăr această

timp în care nu mai are ce să moară sau prinsă în mrejele morții, înghețată hieratic *înăuntrul unei veșnicii cum ne închipuim moartea?* Dacă nimic nu se referă la nimic – căci nicio ființă nu este să vadă și să fie văzută –, nu rămâne decât posibilul de dinaintea actului de ființare, apariția pură a unui sens pentru care *nu mai există un mai târziu*, ivire neașteptată oprită în așteptare, care, deși nu „este”, stă să vină *cu nemișcarea ei moale, cu albul ei mortuar (aici, moartea e albă – și tremură / în fața ochilor noștri, care nu mai răsfrâng / nimic, decât albul)*. Dar chiar în această răsfrângere vidă totul e frânt, întors pe dos, revers pus în vedere. Nimic nu denotă explicit moartea drept „nigredo”, deși ea e încă putrefacție, disoluție. O decreație necesară pentru ca transformarea să fie cu puțință,⁶⁶ până la noua stare de „albedo”, „stadiul alb al inocenței”, „acea stare a corpului care, ca imaculată, nu mai oferă nicio posibilitate putrefacției”.⁶⁷ *Moartea albă* e moartea ajunsă la termenul propriei morți; căzută în afara timpului, răpusă și răsucită în lumina transfigurării, ea e absorbită de veșnicie și integrată în opera de calcinare-sublimare, până la profilarea acelei *terra*

lume reală în irealitatea unui eu-care-moare” (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 89-90).

⁶⁶ „Moartea are sarcina să realizeze, până în adâncul nostru, deschiderea dorită. (...) Și astfel nefasta sa putere de descompunere și de disoluție va fi captată în folosul celui mai sublim dintre procesele Vieții” (Teilhard de Chardin, *Mediul divin*, Ed. Herald, București, 2007, p. 79).

⁶⁷ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, Ed. Teora, București, 2000, pp. 123, 209. În interpretarea alchimică, este vorba de corpul alb al cenușii, cenușa fiind corpul „calcinat”, pârjolit, adică eliberat de orice corupție (*ibidem*, n. 628). Transformarea lui nigredo în albedo presupunând o metamorfoză și o renaștere, în opera de albedo se petrece *illuminatio* (*cf. ibidem*, pp. 79, 159). Dacă nigredo este moarte, putrefacție, disoluție (*cf. Françoise Bonardel, Jung et l'alchimie*, în *Carl Gustav Jung, Cahier de l'Herne*, Paris, 1984, p. 180), revelația apare „la sfârșitul lui nigredo, în momentul când începe albedo” (C.G. Jung, *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, Paris, 1990, p. 59, n. 53).

alba foliata ce apare „ca zăpada cea mai albă”.⁶⁸ Moarte transparentă, prin care se întrevește o nouă zădărire a posibilului. Darul ei paradoxal dă de înțeles și de gândit, arată ceva în ceea ce tocmai face să dispară (căci fără profunda ei lucrare de desfacere, cum s-ar fi făcut poemul?), o prezență impresentabilă întrupată în rostirea de dinaintea oricărui cuvânt rostit (*vorbele care nu mai înseamnă / nimic acum*): trupul alb poetical pe care – după mistuirea corpului supus reducăției – moartea nu-l atinge sau, mai degrabă, pe care doar „moartea” corpului poetic îl revelează intuitiv înțelegerii albe.⁶⁹

⁶⁸ Cf. C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, ed. cit., p. 122. Prin transmutație, pământul alb e cenușa extrasă din cenușă și al doilea corp al filosofilor (cf. *ibidem*, p. 209, n. 629).

⁶⁹ Pe de o parte, „mișcarea prin care opera tinde către originea ei, către acel centru, singurul unde se va putea împlini, în căutarea căruia ea se realizează și care, odată atins, o face imposibilă”, căci „operă se nimicește dacă ajunge la punctul ei originar”, fiind „pusă la încercare de propria-i imposibilitate” (M. Blanchot, *Spațiul literar*, Ed. Univers, București, 1980, pp. 66, 69). Pe de altă parte, acces la „acel centru a cărui afirmare nesigură este opera cea mai sigură”, căci experiența morții este totodată o experiență extatică: „a vedea cum trebuie este în mod esențial a muri, este a introduce în vedere această întoarcere care este extazul și care este moartea” (*ibidem*, pp. 203, 100). Întoarcerea către moarte (în chiar întoarcerea pe care ea o realizează) „ca spre originea posibilității poetice” (*ibidem*, p. 107) revelează în centrul alb al poemului desfăcut însăși posibilitatea facerii sale. Ceea ce Blanchot numește „punct de plecare” către originea și incertitudinea operei este punctul profund obscur către care tinde privirea orfică, „apropierea de acel punct unde nimic nu începe” însemnând coborârea în sensul disimulării până la esența lucrurilor care apare în inima nopții și a morții. Dacă „profunditatea nu se oferă pe față, ea nu se revelează decât disimulându-se în operă” (*ibidem*, p. 109), această privire fenomenologică este darul prin excelență al „inpirației” poetice, care, deși gratuită (libertate și lipsă de grijă), e și moment al dorinței, arcuire a intenției sau „decizie inspirată” (cf. pp. 114-115). Intuiția eidetică însă, a celui care începe – căruia îi e dat – să înțeleagă, e oarbă; mai mult gustă și pipăie decât privește, se lasă văzută de ceea ce se pune în vedere și se spune în ascultare: trupul de neprivit al originii poetale.

4. Spre „tărâmul de mijloc” al poemului

Modul în care conștiința poetică pătrunde substanța realului este înainte de toate un act intuitiv care intră în contact cu existența lucrurilor. În intuiție lucrurile nu sunt sesizate în ființarea lor exterioară conștiinței care ia act de ele ca de niște date ale prezenței în cuprinsul experienței. Lucrul lumii e recreat de o conștiință care îl desprinde prin reducere de orizontul în care el se manifestă ca dat al obiectivității, pentru a-l produce intuitiv în chiar procesul plasmuirii poetice. Lucrul lumii e transpus în lucrul textului, apare în urzeala unui limbaj care, pe măsură ce se articulează, creează cuprinsul propriei lumi. „Iubirea mea pentru cuvânt – mărturisește Ștefan Aug. Doinaș – îmi întărește, mereu, impresia că poezia e un tărâm de mijloc: un spațiu virtual, înlăuntrul limbajului, deci obligatoriu *între* mine și lucruri, pe care trebuie să-l creez de fiecare dată pentru a putea să-mi construiesc geometria verbală, imagistică, afectivă”.⁷⁰ Dacă poeticul se pune ca raport de limbaj ce mijlocește între poet și lucruri, în ce fel surprinde el și oferă adăpost semnificabilului care însoțește nașterea cuvântului? Și-apoi, ceea ce semnifică în mod originar acest raport de creație apare intuiției imaginative înaintea discursului pe care-l instituie? Face el orizont ca manifestare de dincoace de prezența sa întrupată în cuvânt, drept semn impresentabil dar semnificabil și, ca atare, comprehensibil? Poemul *Pana de găscă*⁷¹ va creiona un posibil tărâm de mijloc a cărui „lucrare” va contura poate un răspuns.

Aparent, scriitura se desfășoară conform unui dicteu ce înlanțuie semne pe albul hârtiei. Semnele merg în ritmul penei ce le călăuzește, respirând în mișcarea mâinii care scrie. Dincolo însă de această perspectivă exterioară *și-n timp ce semnele mergeau al doilea umblet / o survenire palpita atât de vagă /...*

⁷⁰ *Tărâmul de mijloc*, în Ștefan Aug. Doinaș, *Lectura poeziei*, Ed. Cartea Românească, București, 1980, p. 364.

⁷¹ Ștefan Aug. Doinaș, *Poeme*, Ed. Cartea Românească, București, 1983, pp. 42-48.

că mă lăsam ca traversat pândindu-i mersul. În ceea ce merge pe calea creației apare ceva ce-l îngână și-i premerge, căci tot ce vine în discurs nu e doar act împlinit al rostitului. Ceva survine ca pură posibilitate ce străbate conștiința, se manifestă drept inaparență nevizată de intenție. Ce fel de spațiu respira? Cu ce mișcare / venea iscându-se pe sine în deschideri? / și oare cine-l locuia...? – întrebări ce alterează bineînțelesul conștiinței, căci în înțelegere se deschide altceva, orizontul mișcător al unui imprevizibil. Cum se dă ceea ce nu ajunge la rostire decât în virtutea unui prealabil nerostibil ca atare, a ceva ce se deschide înaintea semnului, înaintea cuvântului care deschide gura? Era o pură suprafață de hârtie / ce parcă sta să se ridice fără sprijin. Acest înscris în chiar scrierea cuvântului deschide și înalță totodată; se oferă astfel ca dublu paradox. Pe de o parte, actul de a crea deschide în lume o altă lume, un tărâm de limbaj fără vreun punct de sprijin în datul de preajmă al manifestării mundane (nicio piatră sau țărână niciun greier / și nicio pasăre-n văzduh). Pe de altă parte, această nouă cotă de orizont, ridicând lumea la altitudinea rarefiată a unei alte luări la cunoștință, nu desparte conștiința de lume: eram doar eu în calmul nopții și cotorul / ce fremăta parcă-atingând cu vârful totuși / un sol cu greieri și cu stânci un cer cu păsări. Ceea ce părea părăsit, survolat de la înălțimea unui alt nivel al existenței, e păstrat în numele unei autentice „Aufhebung”. În reducția (nocturnă) ce nu impune decât singularitatea eului creator, lumea continuă să existe, dar „atinsă” de vârful unei intuiții pătrunzătoare, fremătătoare. Ceea ce se manifestă și cere dreptul la cuvânt e nevăzutul celor care altfel nu s-ar arăta: nevăzutul / purtat de ele devenea subit vizibil, ca și cum, în lucrarea poemului, lumea nu ar mai sta nici măcar în cuvântul care piere rostind-o, ci doar în posibilitatea de a fi înaintea cuvântului care ar putea-o rosti.⁷²

⁷² „În timp ce gura noastră / are cuvântul gata, zice « seară », / și moare-o dată cu acest cuvânt”, poetul „află / că lumea nu mai e, dar că puțința / de-a fi

Ce se năștea cu semne repezi pe hârtie / era deschis de două ori neisprăvitul / și înălțimea-l susțineau și-un simplu freamăt / îl prevestea că este. Semnul nu se arată pe sine; ivirea sa e îndoita deschidere a neajunsului și a înaltului. Semnului nu îi e dat să arate decât această deschidere a posibilului ce pre-vestește actul ființării în cuvânt. Or ceea ce nu ajunge încă la împlinirea de sine, fiind însă pe drumul spre ființă, se (în)scrie în itineranța ascensională a sacrului. Semnul neisprăvit – nesăvârșit în desăvârșirea sensului – încă nu e cuvântul dat înțelegerii. Susținut și prevestit de sensul care îl zidește lăuntric, semnul rotunjește în sine *cuibarele de sacru*, cuprinsul expus al unui semnificabil care-l transcende. Dacă intuiției îi e dat să pătrundă până în adâncul acestei nesăvârșite iviri, ea are parte de darul sacru al „inspirației”. *Miezul lumii*, acolo unde *niciun lucru nu se-nchină nu slăvește*, întrucât nimic din ce e al lumii nu se arată, e originea absolutei in-diferențe, identitatea dintre apropiere și depărtare, înalt și adânc: *în ce adâncuri i-e muiat cotorul galben / ce fel de zone-atinge pana mea de gâscă / apropiind o depărtare negrăită?* Faptul că înălțimea semnificabilului la care e ridicat semnul coincide cu adâncul din care izvorăște nu trebuie să mire în acest context. La fel cum ceea ce e încă în depărtarea indicibilului se arată ca rostire a apropierii – căci miezul sacru, cuib al sensului ce se naște în rostirea originară, reîvestește nu doar lumea – de dincolo de lume – ci limbajul însuși: originea acestui dat lucrează în

o face să suspine-n gura / înmiresmată care n-o rostește” (*Trei ipostaze ale mării*, în Ștefan Aug. Doinaș, *Poeme*, ed. cit., pp. 140, 141). „Situatie poetică” definită ca „un virtual punct de plecare”, „un dat omogen și indivizibil al unei gândiri poetice active, un material de prelucrat similar cu imaginea sau metafora” (Ștefan Aug. Doinaș, *Lampa lui Diogene*, Ed. Eminescu, București, 1970, p. 134). Punct de plecare înțeles, în sens pouletian, ca origine definitorie sau trezire la sine a conștiinței intenționale, pentru care adevărata direcție a timpului „merge de la clipa izolată la continuitatea temporală”, de la clipa dată la timpul care se face (cf. Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, III. *Le point de départ*, Plon, Paris, 1964, p. 40).

aceeași măsură în esența lucrurilor și în esența cuvântului. Nu e vorba de o rostire oraculară, ci pur și simplu de faptul că poeticitatea limbajului e susținută și înălțată de dincolo de limbaj, prevestită de acel freamăt al neajunsului la cuvânt pe care doar intuiția îl descoperă înainte ca ceea ce semnifică să asculte de chemarea unui semn: *rumegușul meu de semne /.../ părea să fie chiar izvoru-acelui freamăt / ce se rostea cutremurat în râvna penei*.

Dacă aici, așa cum am văzut, lucrurile nu sunt închinare limbajului, neslăvite de cuvânt, semnificabilul intuit ca pură posibilitate a înființării e *pe drumul unui cântec / de închinare*. Dar pentru a putea vorbi de semnificabil, ceva trebuie să poarte un sens, să semnifice în însăși arătarea de sine. Ceea ce se arată apare ca sens în înțelegere, însă „ceea ce este înțeles, riguros vorbind, nu este sensul, ci ființarea, în speță ființa. Sensul este acel ceva în care se menține inteligibilitatea a ceva. Numim sens ceea ce poate fi articulat printr-o deschidere prin care înțelegem”.⁷³ Se arată ceva semnificabil pentru înțelegere ca deschidere a simplei putințe-de-a-fi, înaintea ființei ființării? Ce semnifică înaintea semnului cuvântat, scris și înscris drept urmă vizibilă (lizibilă) a necuvântatului? *Scriam cuvinte și cuvintele (...) / urneau din nou înfiripând abia un abur / al unei grave întâmplări nestinse încă*. Ceea ce se arată – în și prin cuvântul în-semnat – e chiar ceea ce semnifică și se depune ca urmă a trecerii sale „nestinse” (*ca urma / care la soare dezghețându-se pornește*). Intuiția poetică descoperă „tărâmul de mijloc” ca pe un *vid obstacol*, între eu și lucruri, distanță ce rămâne golul absolut atât timp cât actul creator nu ocupă acest interval al posibilului. Distanță a unei diferențe de netrecut pentru spiritul sensibil – sentimentul moale – ce se situează în pasivitatea nonfactică a unei intuiții slabe, necreatoare de lumi poetice (*ascultă zvonul însă nu-i cunoaște tâlcul / contemplă fețe însă nu le știe chipul / interior*). Dimpotrivă, distanță

⁷³ Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 208.

abolită în inter-mediul care unește eul și lucrurile în chiar ceea ce face cu putință acest nesperat posibil: ființa poemului. De data aceasta un obstacol vid, căci *un nou pământ se propune acum colină (...) / ca suspendată-n sinea ei incinta sacră*. E de la sine înțeles că noul pământ care se ridică e tărâmul poemului pe cale de-a se naște, reliefurile virgin suspendate între „vechiul” pământ al lucrurilor lumii depășite și-un cer deasupra. E locul imponderabil al poeticului, intervalul unei întâlniri nebănuite între un posibil semnificabil întrupat (revelat) poet și actul creator de limbaj care-i conferă un statut ontologic autonom.⁷⁴

Or lucrurile stau muiate în origini / cu partea lor cea mai sensibilă, sensibilul fiind prin urmare cel care asigură origina-re în rădăcina comunei identități. Imaginația e tangentă la lucrurile însele, sondând în densitatea realului din care își cristalizează noua semnificativitate.⁷⁵ *Adâncimea / materiei* nu e golul, la fel cum *depărtarea dintre lucruri* nu e pustie; pentru a deveni semn vorbitor, cuvântul poetic umple cu materialitatea sa distanța dintre lucruri care, altfel, par dislocate, descoperindu-le în lumina lucrării lor unitare, în aceeași lume a poemului care le renaște pe toate.⁷⁶ Conform acestui principiu

⁷⁴ Act imaginativ de *deasupra* limbajului semnificant, care conferă noutatea imaginii poetice, ființa sa proprie, ceea ce G. Bachelard numește o *ontologie directă* (*La Poétique de l'espace*, ed. cit., pp. 2, 10, 12).

⁷⁵ „Ceea ce poezia realizează, prin domeniul său specific, – notează poetul într-un eseu despre Blaga – este fără îndoială un sondaj al adâncimilor obiectului (lumea, Ființa, Absolutul), dar acest sondaj are loc exclusiv în corpul sensibil al metaforicului, adică în « adâncimile » imaginii ca atare” (Ștefan Aug. Doinaș, *Lectura poeziei*, ed. cit., p. 78).

⁷⁶ Este, totodată, o desprindere de *spuma conceptelor* și o reîntoarcere la concretul palpabil al viului: „Posed, în loc de vorba « piatră », piatra”, se spune în *Piscul sau descrierea poeziei* (în Ștefan Aug. Doinaș, *Poeme*, ed. cit., p. 109). Aceeași reînvățare a cuvântului poetic cufundat în substanța materială a propriei lucrări, la Saint-John Perse („Nu scrierea, ci *lucrul însuși*. Luat în viul și-n întregul său. Păstrare nu a cōpiilor, ci a originalelor”, *Vents*, 6) și la Paul Claudel („Nici / marinarul, nici / Peștele pe care un alt pește spre

fenomenologic, nu conținutul fenomenului dă seama de esența aparițională a lucrurilor supuse reducției, ci faptul de a apărea al conținutului ca fenomenalitate pură, modul său de a apărea și de a se prezenta vederii. Dacă lucrurile există, ele sunt în lume – și cu atât mai mult în lumea poemului – prin faptul că ceea ce ele arată apare drept propria lor arătare integrală, care conține în cuprinsul aceleiași esențe manifestarea determinată a apariției prezente (corpul poetic) și impresentabilul unei origini constituante (trupul poetal)⁷⁷: *Nu-și iau drumetii peste mări în limbul limbii / răcoarea streșinei sub care-au stat în leagăn?* Prin faptul că apare, semnul este mai mult decât arată prin sine; în el ajunge la manifestare un semnificabil original – pre-dat în „leagănul” în care ființa e abia o posibilitate – în-semnat și în-scris în fenomen ca într-un orizont între-deschis: *un freamăt pur*.

Manifestarea semnificabilului în semnele rostirii este de natura unei creații ce pornește din intuirea temeiului original și urmează actul iradierii acestuia într-un complex de semnificații diferențiale: *temeiul meu este-n origini*, iar în zonele pătrunderii-n lumină se întrevăd rosturi limpezi / de care-apoi s-au despărțit dar care totuși / mărturisesc despre-ntâlniri de-odinioară. Tot ce iradiază în act de creație, ca semne ale limbajului ce articulează ființa poemului, își are ascendentul într-un supra-sens nedeterminat, temei al identității absolute. Despărțirea e doar aparentă, căci cuvintele mărturisesc unitatea din care au procesat. De aceea *mereu păzită-i orice lume care-apare / de lucruri mari și lucruri mici domesticite / de-un lung alai ce se confirmă-n fiecare / prin noua zare înălțată din adâncuri / cu-atât mai mult a frumuseții-nchinătoare*. Noua lume care își face apariția drept tărâm de mijloc al poeticului

a-l mânca / Îl ia, ci lucrul însuși (...) / Și apa însăși, și elementul însuși”, *Cinq Grandes Odes*, II. *L'Esprit et l'Eau*).

⁷⁷ „Loc al unei coincidențe dintre înălțarea pură, eternă, și revelarea ei într-o semantică de lut” (Nicolae Ionel, în vol. *Carul Mare*).

afirmă atât lucrurile „mari” ale originii prin care se deschide posibilitatea intuirii semnificabilului, cât și actul prin care fiecare semn al lucrurilor „mici” confirmă lucrarea identicului (a unitotalității) în diversitatea manifestării. Din nou, din perspectiva acestei compenetrări simbolice (tautegorice) și a originării într-un temei pre-discursiv, înaltul și adâncul sunt indiferente; noua zare nu se poate înălța din adâncuri decât în virtutea chemării înaltului; frumusețea nu se slăvește pe sine, ea se impune ca valoare estetică (*granița de har a frumuseții*) doar pentru că slăvește în slava care o luminează.⁷⁸ Și-atunci *nu stă-n sacru ocrotirea tuturor?* A tuturor celor care celebrează pe drum de închinare, cuvinte-pelerini ale căror *întâlniri nebănuite* construiesc geometria poemului?

Ce face prin urmare orizont ca manifestare înaintea întrupării în cuvânt? Am văzut că eclipsarea radicală a sensurilor mundane însoțește constant reducția ce face posibilul posibil: *umblam cu pana mea de gâscă peste pagini / când m-a surprins ușorul freamăt era noapte / o noapte calmă a întrecerii spre-obârșii*. Ceea ce oferă o zare posibilului e tocmai imposibilul oricărei apariții determinate, intenționale. Intuirea posibilului nu e decât un freamăt ușor în suspensia lumii amuțite, abia surprinderea trecerii semnului spre semnificabilul care se întrevește în el. Ceva apare, se dă în lumina vederii, dar nu se arată pe sine, la fel cum în pana ce scrie poate fi intuit un fâlfâit care *murise / cândva demult în alba noapte-a prevestirii / însă cotorul ei muțat în alte timpuri / s-a dezghețat și-a scos din nou același strigăt*. Semnul înscris în pagină nu deschide orizont; dacă el

⁷⁸ La fel, paradoxul „care afirmă, deopotrivă, proximitatea și abisul între gândire și poezie” se întemeiază în „rădăcina comună a celor două demersuri”, adică în „esența limbajului”, spune Doinaș (*Lectura poeziei*, ed. cit., p. 73) cu referire la citatul din Hölderlin invocat de Heidegger, în *Postfață la „Ce este metafizica?”*, pentru aproximarea dialogului dintre filosofie și poezie, atât gânditorii, cât și poeții sălășluind „aproape, pe munții cei mai depărtați” (cf. Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 289).

manifestă ceva – un semnificabil comprehensibil –, aceasta numai în non-prezența ca atare a unei esențe neafirmabile: *alba noapte*. Căci ceea ce face manifestarea posibilă – ca posibilul însuși al poeticului – se dă drept imagine răsturnată, perspectivă inversă a unui ascuns dezvoltat în negativ. În albul nopții intuiția întrevește un adânc răsfrânt pe care nicio noapte nu îl aduce la vedere, învăluit în inaparența în care totuși se dezvăluie. Sau: *neștiutorul alb al foi-i doar prilejul / cel care scrie-aduce-n zăriște ascunsul*. Alb de data aceasta al materiei pe care se imprimă ceea ce niciun alb n-ar putea da de la sine, deoarece în suficiența manifestării sale nimic nu s-ar putea ivi.⁷⁹ Alb adânc, al refracției adâncului, ascuns chemat la arătarea unui alt timp al sensului sau, mai degrabă, a unui netimp din care izvorăsc semne și lucrări.⁸⁰ Viziune infuzată de un vag platonism, retenția sau anamneza fiind lucrarea unei intuiții care face punte între posibilul (sacru) al originii sensului și fenomenalizarea în semn de limbaj ori în replică discursiv-imaginativă.⁸¹ Poemul e astfel inter-mediul translucid, plăsmuire mediată intuitiv, al treilea reflectat ce creează sinteza între termenii unei duble imagini (pana care scrie și pana care freamătă în zborul aripilor).⁸² Iar ceea ce e intuibil, în și prin pana

⁷⁹ „Pagina albă! un imens deșert care trebuie traversat și care nu este nicio dată străbătut”, „neantul dureros al scriiturii” (Gaston Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, ed. cit., p. 131).

⁸⁰ Refracție fenomenologică prin care poemul își răsfrânge interioritatea, arătându-și fața invizibilă, mișcare anabasică a originarului pus în lumină, până acolo unde „izvoarele albe fierb în mătcile-mume” (Ioan Alexandru, *Ascensiunea*, în vol. *Vămile pustiei*).

⁸¹ „Dacă identitatea absolută nu ar pătrunde ea însăși în lumea reflectată, cunoașterea Modelului și a adevăratului univers ar fi imposibilă” (F.W.J. Schelling, *Aforisme*, apud Xavier Tilliette, op. cit., I, p. 402).

⁸² „Opera literară este aici în suspensie, între prezența ei vizibilă și prezența lizibilă”, „alternanța aproape simultană a lecturii ca viziune și a viziunii ca transparență lizibilă” (M. Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., pp. 332-333), a constituirii ca sens (dat înțelegerii interpretative) și ca izvor al oricărui sens (irigând intuitiv înțelegerea albă).

care trasează semnele poemului, e fâlfâitul nestins care îi imprimă mișcarea. *Ce ctitorie suie-aici!*, căci tot ce vine și se arată *e-ntemeiere în destinul unei àripi*. Venire spre arătare, plămădire a unui tărâm intermediar în care lucrurile vin să se arate așa cum fremătau în așteptarea noului trup, dând de înțeles înainte de a fi.

„DESCOPERIREA ÎNTRUPATĂ” SAU POEMUL CA ISPĂȘIRE

„Ce bucurie să fii la picioarele Cuvântului și să asculți cu tot sufletul și cu toată înțelegerea ta această gură care vorbește!”

Paul Claudel

Parcursul poetic al lui Dan Damaschin din volumul *Îndurările și alte poeme*⁸³ configurează – în ritmul unei respirații claudeliene – trecerea fenomenologică din perspectiva inversă a manifestării sale în limbaj. Pasaj care pornește din orizontul apariției mundane, destituit de semnele inconsistentei sale alcătuirii, străpungând valențele multiple ale rostirii exfoliate, până la atingerea (cu sufletul) a acelui punct originar de vedere în care ceea ce e de văzut nu mai creează orizont, ochiul însuși izbindu-se de propria retină, nemaiputând decât slăvi cufundarea sa în nevăzut. Dar acel ceva fără rest al nedeterminării (lumești ori cogitante) nu e nimic al nopții sau al rostirii amuțite, nici termenul ultim al sosirii, oprirea în capăt. De aici pelerinajul înțelegerii spre răsăritul înțelesului abia începe. Dacă până acum vederea își urmează perspectiva orizontală, a unui orizont pe care ea însăși îl deschide în carnea vizibilului, orizont sărăcit de lucrarea inaparentă a nevăzutului, de-acum înainte – răsturnându-și perspectiva, răsucind-o vertical – ea își mistuie orizontul în lumina care o absoarbe, în ceea ce, fără a-l putea arăta, i se arată drept *raza de destinare / a Ființei*.

⁸³ Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Cale a unei treptate ispășiri, a sinelui și a cuvântului, experiență a vieții încercate, puse în criză, în care identitatea dată a existenței de aici și acum se fisurează. Nu e starea dedublă a pierderii de sine, rătăcirea între malurile ființei ce se despică. Dacă eul nu se mai regăsește în lumea *lui*, care se surpă, este pentru că el nu se mai vede, dispare în chiar apariția derizorie a nonsensului. Eul nu mai e pentru el, ci pentru non-eul uzurpator, pentru lumea care i se propune, depunându-l din rosturile sale. Slava deșartă a lumii (*laudele lumesti*) impune chipul unei exteriorități în care a vedea e sinonim cu a se pierde în spectacolul evanescent pentru care fiecare apariție trasează conturul golului. A vedea *căile pierzaniei, deprinse de astrul rătăcitor, pământul, pe o hartă închipuind un hățiş de linii înscrise în palma unui zeu* împinge orizontul până la limitele vizibilității, dar până la linia sa ultimă tot ce se deschide și vine la vedere e o întrețiere de posibile, de între-vederi oarbe ori de ziceri de zise, înscrise în ochiul captivat, captiv în plasa manifestării. Dacă exteriorul e plin de semnele golului de sens, interiorul e golul însuși, *deșertul lăuntric* în care niciun posibil nu accede la act, deșert făcut pentru a fi străbătut, trecut cu vederea. Atât timp cât vederea trece prin pustiu, pustiită ea însăși de înțeles, lucrarea mâinilor divine nu e văzută⁸⁴ (*viețuim și ostenim / întru stricarea lucrărilor mâinilor tale, Doamne*) iar falsă zeificare a materiei – hybrisul idolului devorator de vedere – înlocuiește puterea ei spirituală, iconică, semnificând doar povara și păcatul existenței, în sens ascetic riguros.⁸⁵

⁸⁴ Întruchipări ale pasivităților sporitoare, mâinile divine lucrează creația în sens complementar, așa cum mărturisește Teilhard de Chardin: „În zămislirea și în modelarea inițială a forței mele vitale, în jocul de-a pururi prielnic al cauzelor secunde, ating, pe cât de aproape îmi este cu putință, cele două fețe ale actului tău creator; întâlnesc și sărut minunatele tale mâini: pe aceea care coboară atât de adânc în noi încât se confundă cu izvorul Vieții, și pe aceea care cuprinde atât de mult încât, la cea mai mică atingere a sa, toate părțile Universului se supun aceleiași armonii” (*Mediul divin*, ed. cit., p. 64).

⁸⁵ Materiei înțelegese doar în sens carnal i se adaugă zona materiei înțelegese în sens spiritual. „Altfel spus, niciun suflet nu ajunge la Dumnezeu fără să fi

Dacă însă lava din măruntaiele pământului tânjind / să se împreuneze cu etherul, / Metale impure năzuind a fi lămurite / prin foc, spre a putea sluji ca instrumente / la îngânarea armoniei sferelor se împletesc în aceeași perspectivă, conlucrând spre realizarea conexiunii universal divine cuprinse în acolada Creației și Întrupării, totul e privilegiat. Nu pentru că totul e văzut, ci pentru că toate se dau în tot, mai presus de toate, în lumina nevăzută a noii armonii, într-o unitate fără fisură.⁸⁶ Înnoită punere în lumină – a lucrării unitive – care dă de văzut întrucât pune în vedere, lumină în care desertul lăuntric devine răspântie a înnoptării ce s-a înstăpânit asupra lumii.⁸⁷ Faptul că lumina dezvăluie – pune în lumină – noaptea însăși nu trebuie să surprindă. Ea nu face decât să arate, dincolo de înop-tarea sensurilor mundane, răspântia nevăzută, ivită în chiar miezul eclipsării: calea spre o rună într-un miez de chihlimbar încarcerată.

Răspântia, topos electiv al imaginarului, nu este vizibilă decât atunci când filmul peregrinării e dezvoltat în noapte, dezvoltat în negativ (*în ceasurile înnoptării, tenebrelor și ale răspântiei*). Ceea ce apare – din adâncul descojit al acestui palimpsest – se impune vederii vagante ca semn al semnificațiilor încrucișate, înnodate crucial spre cele patru zări. Răscruce care răsfârânge tabloul lumii, întorcându-l pe dos; sensurile slabe devin urmele

urmat, prin intermediul Materiei, un *traiect determinat* care, într-un anumit sens, este o distanță ce desparte, dar, într-alt sens, este un drum ce unește” (Teilhard de Chardin, *op. cit.*, pp. 110-111).

⁸⁶ „În virtutea Creației și, mai mult chiar, a Întrupării, *nimic nu este profan* în această lume, pentru cel ce știe să vadă” (*ibidem*, p. 44).

⁸⁷ Lumină care, potrivit lui Lévinas, transgresând pierderea unității, „conduce semnificațiile spre unitatea de sens fără de care nu există sens”: „Absurditatea nu constă în non-sens, ci în izolarea nenumăratelor semnificații, în absența unui sens care să le orienteze. Ceea ce lipsește e sensul sensurilor, Roma spre care duc toate drumurile, simfonia în care toate sensurile devin cântătoare, cântarea cântărilor”. E vorba de „semnificația adevărată” strânsă în univocitate sau în „sensul unic” („La signification et le sens”, în Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 2000, pp. 40-41).

șterse ale străbaterii deșertului lăuntric. Într-adevăr, când înnoptarea s-a înstăpânit asupra lumii, când rostirea poetului devine o interogație adresată Nopții / silabele poemului, șoapta rugăciunii au a se confunda cu puterile tenebrelor. Semnele semnifică însă diferit. Atunci când nu sunt susținute de un semnat care să le facă vorbitoare, ele nu au nimic de spus, se șterg de la sine, neoferind decât carența și precaritatea, *prilejurile de poticnire (semnele destinului meu au consfințit să fie șterse)*. Inconsistența acestor semne mute, lipsa lor de substanță se propun ca vacuitate con-sfințită, a pieirii și a pierderii. Apariția lor nu vine să arate ceva în ele, prin și dincolo de ele, precum semnele în care vine să locuiască șensul, advine rostindu-se: *Eu sunt cel care nicicând nu se va pierde pe sine, îndeajuns, în contemplația semnelor zeului ce stă să vină*. De data aceasta, sunt semne în care se deschide orizontul semnificării, a ceea ce stă și totodată vine, marcând trecerea de la potență la act, vine dintotdeauna ca și cum ar sta mereu în lumina venirii. A te pierde în această venire a Altuia, în semnele înalte ce supra-semnifică existența, reprezintă *dovada iubirii zeilor: piscul înstrăinării*, al lepădării de sine. Dar *treptele despământenirii se lasă deslușite cu greu*; ele urcă (sau coboară) calea ispășirii, străbătând *noaptea acestei vieți*, până în *punctul mort* din care – așa cum spune Heidegger – numai un zeu ne mai poate salva. Până acolo însă, până în *Amiaza-Nopții*, treptele amintite sunt tot atâtea etape ale de-semnificării mundane, ale desubiectivizării sau derealizării, depuneri ale însemnelor (desemnificate) ale naturii (prea)umane (*e ca și cum aș vrea să dezertez din stirpea omenească*). Mai întâi sleirea, seceta timpului necurs, fără urme și urmări (*agonia unui eon, sleirea șuvoiului de pe urmă al unei cascade*), a voinței de mântuire care se vede *cu totul sleită*; până la sleirea de tot a *rațiunii* în încercarea ei de a coborî divinul la propria măsură.⁸⁸

⁸⁸ Nu întrezărim oare aici, deja, condițiile de posibilitate ale *rupturii imanenței* și ale dizolvării unității reflecției, pe calea ce duce de la măsura sin-cronică,

Apoi retragerea semnelor manifestării în non-signifianța aparenței, ștergere a urmelor rătăcirii pentru a-i oferi loc pur (nelocuit cu vederea) celui ce vine și străbate – străpunge – (supra)fața ștersă a lumii: *Încetul cu încetul, voia mea se șterge ca și cum n-ar fi fost, spre a-i face loc Domnului să lucreze, nestingherit, în mine*. Ca și cum n-ar fi îndeajuns (căci nicicând pierderea nu ajunge până la capătul contemplării divinului), tot ce mai în-semnează cu slovele identității mundane este supus unei combustii purificatoare, a lumii (*însemnele împur-purate vestind incendiul ce va lua în stăpânire lumile, spre a le mistui*) și a eului (*Eu sunt un trunchi de ceară mistuit de flacăra unei însingurate, continue întrebări*).⁸⁹ În sfârșit, părăsirea, îndoita însingurare, complementara deposedere a omeneșului (*părăsit de chiar umbra ta*) și a divinului (*noaptea nopților în care Dumnezeu a fost de tot părăsit*).⁹⁰ Reciprocă despărțire, dispariție în cuprinsul amurgit al celor ce apar în lume, reîntâlnire însă în însuși faptul de a apărea, în esența trans-mundană, în adâncul chemării care dejoacă jocul cauzelor: *E ca o tânguire ce pare a-și fi uitat obârșia, pricina, când abisul dumnezeirii cheamă abisul meu*. Urcat până pe piscul înstrăinării sau coborât în sine până în catacombele ființei,

imanentă oricărei experiențe a prezenței, la *nemăsura* dia-cronică, transcendentă, a imprezentabilului? Căci „Idea de Dumnezeu este Dumnezeu în sine, dar deja Dumnezeu ce sfășâie conștiința ce vizează idei, diferit de orice conținut”. O „punere a Infinitului în gândire, dar cu totul alta decât cea care se structurează drept comprehensiune a *cogitatum*-ului de către o cogitație” (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, p. 105).

⁸⁹ Situație similară celei a fluturului care devine el însuși hrană a flăcării: sfântul (forma teofanică) ce se con-topește cu lumina divină. Doar că în acest caz e vorba de o mistuire de sine într-o formă luminoasă care surprinde momentul final, eshatologic, al transformării. Sfântul nu mai e decât această formă dematerializată, cuprins de o lumină în care, pentru a vedea și a cuprinde, trebuie el însuși să devină nevăzut și cuprins (nevăzut întrucât e cuprins).

⁹⁰ „Isus e într-o grădină, nu a desfătărilor precum primul Adam (...), ci într-una a chinurilor”, „în mijlocul unei părăsiri universale”; „el suferă acest chin și această părăsire în grozăvia nopții” (Blaise Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 717, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1989, p. 221).

Eul nu mai e, nu mai ființează decât în lipsa oricărui orizont (inclusiv al celui deschis de semnificație), în absoluta părăsire de sine, absență interogativă în care răspunsul posibil, imprezibil, aduce *ceva de nevăzut, de neadus în luminișul Prezenței*. E punctul mort al Eului devenit eu,⁹¹ noaptea din noapte sau amiaza nopții în care eul e mort lumii, înveșmântat în pocăință ca într-un trup cernit care îl îmbracă dinlăuntru: *De-acum sufletul meu țese din fire de urzică moartă pânza veșmântului ce îl va feri de orice ispită*. Punct mort – al morții – și totuși punct de vedere, căci în abisul chemător al nopții absolute, în „noaptea transluminoasă” (J. Maritain), în chiar absolutul non-manifestării și al nopții vieții, se deschide *ochiul abisului*, vederea nevăzută care îl închide în sine: *o chemare în numele unei lucrări*.

Eul emfatic, cu nume și adresă, plin de urmele prezenței, devine eu anonim, pro-nume de nenumit, imprezentabil. Nu e eul pe care Martin Buber și Gabriel Marcel îl gândesc drept subiectivitate afectată în raport cu un tu prezent,⁹² dar nici eul

⁹¹ Înțelegea ca întrerupere a identității subiectului, „unicitatea eului dobândește un singur sens: în care nu mai este vorba de Eu, ci de eu”, nu de individualizarea conceptului de Eu, ci de o dezinteresare a subiectului, „aidoma unei coborâri sau înălțări a Eului la eu” (E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 49, 263). „Totul se petrece ca și cum Eul, identitate prin excelență, și-ar lipsi lui însuși, nu ar reuși să coincidă cu el însuși”, responsabilitate suplimentară prin care „subiectivitatea nu este Eul, ci eu” (idem, *Humanisme de l'autre homme*, ed. cit., pp. 97, 111).

⁹² „Niciun om nu este de două feluri – apreciază Buber –; există însă doi poli ai omului. (...) Fiecare trăiește într-un Eu dublu”: un Eu-individ (care, neparticipând la realitate, posedă lumea „ireală” a lui Acela) și un Eu-persoană (ca ceva ce participă la ființă și nu este decât împreună cu alte ființe, în relație). „Omul este cu atât mai mult persoană cu cât e mai puternic în dualitatea lui umană Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu” (Martin Buber, *Eu și Tu*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 91-93). La rândul său, dând un răspuns la întrebarea „ce înseamnă a-ți aparține?”, G. Marcel distinge între un eu-moi și un eu-je. Dacă *moi* este eul obiectivabil, *je* este negarea însăși a obiectivității, eul disponibil de a participa la relația cu celălalt, cu un *tu* care nu decade în condiția unui *el* străin și indiferent. Cu referire la *eu* din „eu gândesc”, acesta

tematizat în concept, înseriat ca obiect în generalitatea semnificată de *cogito*. Contrar aparențelor – și tocmai revers al aparentului – eul acesta e inaparent, șters din registrul lumii. Cel care spune *eu* nu e subiectivitatea unui subiect care își afișează individualitatea și nici măcar ipseitatea; în *eu sunt un trunchi de ceară mistuit de flacără* conștiința de sine și identitatea eului cu sine însuși se fisurează. Cel care spune *eu sunt* de fapt nu e, în așa măsură încât *sunt* nu mai atârnă decât de subiectul inoperant, dezactivat, al unui transfer. Mistuit de flacăra întrebării, eul abia poate spune *eu*, îndurând arderea de sine ca pe o ispășire, saturat până la dispariție de ceea ce îl umple desființându-l: *Amărăște-mă, Doamne, îndestul, / Ca de mine însumi să mă satur*. E de la sine înțeles că, redus la ceea ce nu este, decăzut din fenomenalitatea apariției mundane, eul *decade în propriii ochi până / la pragul unde nicio altă privire nu-l ajunge*. Coboară sub nivelul orizontului apariției lumii, sub prezența auto-semnificării, nevăzând și nevăzut. Substituție radicală, privire stoarsă până în golul ochiului sec, până la neștiința de sine, în care *pupila de pajură, cea atotștiutoare, se lasă păgubașă. Ochiul beznei* deschis în beznă, *ochiul orb străfulgerat de ochiul abisului*. Dar tocmai din adâncul sterp al acestui ochi se înfiripă o vedere nouă. Dacă *ochiul lui Dumnezeu mă închide în sine, plângând*, această neîntrezărită închidere deschide în vederea unei alte vederi: *Din ochii*

nu e subiectul ideal al cunoașterii, ci ființarea întrupată a unei situații în care ființa își apare ca legată de un corp, ca situație ontologică fundamentală. Dacă însă „eu gândesc” în ordinea *cogito*-ului, între *cogito* și acel ceva gândit (al gândirii) apare hiatul dintre un eu (*moi*)-subiect care știe că gândește (și care, cartezian vorbind, doar astfel este) și un ceva-obiect pe care gândirea încearcă să-l lumineze. Hiatul acesta este însă o eclipsare a lui *moi* însuși, căci, situându-se între *Je* (ca ființare întrupată în trupul lumii) și Celălalt (realitatea concretă a unui corp ce se ascunde), *moi* nu numai că umbrește o relație, dar se umbrește pe sine, eclipsându-și propria gândire. De aceea, „întotdeauna eul (*moi*) se umbrește pe sine, opacitatea izvorând din faptul că eul (*moi*) se interpune între Eu (*Je*) și celălalt” (cf. Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 72, 104).

mei ajunși sub teascu nopții se prelinge untdelemnul în stare să reaprindă nimbul unor daimoni asfințiți; fulgerul sferic ce își are cuibul în pupilele din care purcede vederea mai presus de vedere. Din vederea ajunsă sub linia de orizont a lumii se deschide vederea de peste lume, survolând orice orizont, căci ea însăși e orizontul, vederea verticală sau privirea inocenței.⁹³ Înainte însă ca privirea să se piardă în punctul / de la capătul drumului său pământesc, înainte să devină viziune, îi e dat să îndure – sub limita propriei cecități – vederea suferinței, dar și între-vederea neprevăzută – chiasm orbitor – cu mila mai presus de vedere: sub pleoapele sale coborâte, transpare desfășurată ca o pânză / suferința tălmăcită în toată grozăvia ei.⁹⁴

Amărăște-mă, Doamne, îndestul; amarul peste măsură, cerut și dăruit cu supramăsură, e semn de îndurare, căci atunci când ochiul milei preaomenești pare a fi secătuit de tot, îndurările Sale din urmă ne ajung. Neajuns de nicio altă privire, eul nu mai dă de văzut, dar în urma ștearsă a trecerii sale e chemat în numele îndurării. Îndurare ce se rostește în două moduri. Într-un prim sens, a îndura (indurare) înseamnă a pătimi, a suferi, a răbda, a suporta, pe scurt: a ispăși și, prin urmare, a te întări. Transferul de care vorbeam nu se realizează de la sine, nu e un dat acordat gratuit. El e, înainte de toate, rana hărăzită a unei împărtășiri; în chiar saturația de sine, eul resimte foamea de altul, un altul absent care face semn din urmă. Semn al absenței – al celui Absent – care se dă ca urmare, ca îndurare împărtășită, a tânguiri și a ispășirii.⁹⁵ Închisă în ochiul lui Dumnezeu, plângând, vederea omului

⁹³ „Distanța acestei exteriorități se prelungește îndată spre înălțime. Ochiul nu o poate concepe decât grație dispoziției de sus în jos, care constituie faptul elementar al moralei” (Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 265).

⁹⁴ „Dacă omul nu ar închide uneori ochii în mod suveran, ar ajunge să nu mai vadă ceea ce merită să fie privit” (René Char, *Feuillets d'Hypnos*).

⁹⁵ „Este momentul supremei manifestări: Absența” (Paul Claudel, *Un poet privește crucea*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 112).

e tânguirea unui sălaș din care nu poți fi alungat, starea de plâns ce te face Omului Durerilor părtaș. Sălaș care nu dă temeiul, nu întemeiază, ci se dă pe sine în absența de sine, se oferă ca deschis în care poți intra ca în propria ta lipsă. Abia intrarea în ceea ce-ți lipsește e începutul ispășirii și, totodată, al întemeierii: Ispășirile noastre cată a fi alese temelii pentru sălașul zeului ce stă să vină. Punându-se pe sine însuși ca temei ziditor al unui sălaș încă nelocuit, neînsuflețit decât în urma celui ce stă și vine, eul primește darul durerii, al suferirii lipsei pe care o ispășește. Or lipsa de temei trebuie îndurată până la capăt, până când durerea ajunge să se înțeleagă pe sine / Suferința ce își caută propria noimă / accede la propriul înțeles. Ceea ce dă de îndurat dă de înțeles; durerea e înțeleasă ca ispășire, căci a înțelege acuză presiunea neînțelesului, îndură lipsa de sens a suferinței. Și mai ales faptul că suferința nu e luată la cunoștință, nu face act de conștiință; în pura ei fenomenologie, ea este pasivitate, „pasivitatea îndurării”, „locul în care pasivitatea semnifică în mod originar, în mod independent de opoziția ei conceptuală față de activitate”; „suferința este o îndurare pură”.⁹⁶ Îndurare ce e o tânguire a sensului însuși, pus în criza nevederii, în absența oricărui temei la prima vedere. Dacă zariștea nu va mai face loc decât tânguirii, aceasta pentru că sălașul se deschide în esența durerii, iar aici e loc numai pentru ceea ce lipsește, loc al lipsei înseși. Lipsa nu se vede, ci se îndură până la capăt, până la ispășirea ei fără rest, când înțelegerea se împărtășește din înțelesul îndurat. Ea nu se arată a fi expiere, ci arată expierea însăși, dând semn că semnifică.

Prin aceasta însă, ajungem la al doilea înțeles al îndurării, cel de milă și de iertare. Când poetul spune: *El mă va face părtaș la îndurările Sale, cărora nu le pune capăt vreodată, ci în orice amurg le reînnoiește; sau Adu-ți aminte, Doamne, de*

⁹⁶ Emmanuel Lévinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, București, 2000, p. 98.

îndurările Tale, ce nicicând nu se împușinează, el rostește cuvântul în ambele sensuri. Îndurările de care e vorba aici pot fi în același timp cele împărtășite drept suferințe pururi reluate, nevindecate,⁹⁷ dar și drept milă divină revărsată asupra omului îndurător.⁹⁸ Ambiguitate semantică recurentă, de vreme ce *Chipul de Floarea Soarelui, cu o aureolă de viespi în jurul frunții, sufletului meu îi izvodește semn de îndurare*, semn ambivalent, deoarece, desemnând patimile hristice, semnifică suferința și îndurarea păcatului omenesc, dar totodată, conform aceluiași scenariu, iertarea păcatului și mila supralumească. Ceea ce accede însă la propriul înțeles în durere și în suferință (căci sensul înțelegerii se întemeiază în chiar lipsa îndurată și în suferința binevenită)⁹⁹, se vădește drept neînțeles în sensul iertării și al milei: *semnul prin care Dumnezeu îmi vădește îndurare, neînțelesul numelui, rostului tău se pierde într-un neînțeles anonim, fără de hotare*. Diferență explicabilă, întrucât semnul de îndurare, potrivit celor spuse mai sus, e dispus pe două paliere de sens, unul înțeles, altul nu: ceea ce se oferă înțelegerii este un act omenesc, îndurarea limitelor umane de către omul chemat să le depășească, pe când lucrarea divină a iertării rămâne un veșnic neînțeles, o taină nerevelată.¹⁰⁰ Sau: *nouă înșine de neîndurat ajunși, îndurarea Ta / nu o putem împiedica totuși să coboare asupra-ne*, unde eul, ajuns la ultima limită a saturației și a neîndurării de sine, intră în sălașul oferit, în care chiar propria sa durere ispășită – de neîndurat și

⁹⁷ „Isus va fi în agonie până la sfârșitul lumii” (Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 717, p. 221).

⁹⁸ „Milele Domnului nu s-au sfârșit, milostivirile Lui nu încetează. În fiecare dimineață sunt altele” (*Plângerile lui Ieremia* 3, 22-23). „Îndurat și milostiv este Domnul” (*Pș.* 102, 8).

⁹⁹ „Suferința ispășitoare a dreptului suferind pentru alții, suferința care iluminează” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 100, n. 4).

¹⁰⁰ „Implorăm mila lui Dumnezeu nu pentru ca el să ne lase în voia viciilor noastre, ci pentru a ne elibera de ele” (Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 717, p. 222). Despre semnificația Divinei Îndurări, cf. Nicolas Journé, *La Miséricorde divine*, Éditions Saint-Paul, 2002.

de neiertat prin sine – se pune ca temei al iertării, cheamă îndurarea divină. Cu alte cuvinte, și de data aceasta înțelesul e cât se poate de limpede, se întoarce – conform vederii verticale – spre ceea ce, mai presus fiind, coboară (*ne întoarcem la milostivirile, îndurările Tale*), ca lipsă de măsură, pentru a pune capăt lipsei îndurate și ispășite (*abia lipsa de măsură o resimțim / (...) neînstare măcar / Îndurarea ta să o măsurăm*). Or cel care înțelege sensul îndurării e cel care îl poate rosti și mărturisi, ispășindu-se în propria creație. *Cel care înțelege să îndure până la capăt, pe calea Poeziei este poetul însuși, cel care se confundă cu ispășitorul.*

A întemeia poemul în sălașul ispășirii de sine nu revine la o lucrare proprie a poetului; poemul pune temelia unei zidiri ce își așteaptă zeul (*temeiurile poemului: temelii pentru sălașul zeului ce stă să vină. / Insondabil temei al ispășirii*), dar ispășirea sa nu e cu adevărat creatoare, lucrătoare în materia cuvântului, decât dacă *temeiurile fiecărui poem își caută validarea în temeiul inițial*. Validarea reprezintă consacrarea unei lucrări, însuflețirea ei (în)durabilă pornind de la fundamentul dat al unei originări. În casa poemului, ceea ce se lucrează se rostește; aici a spune înseamnă în adevăr a face ceva. Iar ceea ce se face prin spunere nu este altceva decât o reîntemeiere ori o trezire a temeiului inițial ce răzbate – răsună – în fiecare cuvânt: *graiul sfintei sălbăticii merit a redeștepta obscure temeieri ale poemului său / dizarmonia hărăzită să-l redea marelui acord*. Creația poetică se confirmă drept parcurs inițiativ, un lung și anevoios pelerinaj al dizarmonicului spre armonie, efort redemptoriu de a reînvăța *firescul rostirii: O herghelie de cai despotcoviți, opintindu-se să străbată un podiș de gheață, sunt vorbele poetului*. Cuvântul poetic are ceva din natura dintâi, virgină, a unui sens auroral neîmblânzit în cultură, nestrunit în rigoarea mecanicii utilitare. Sălbatic, despotcovit, dis-topic (greu de prins într-o locuire, neîncălecat de măsura și de ritmul unei topici), cuvântului îi e dat să mărturisească propria ispășire, mărturisire despre adâncul nimicniciei, să îndure

chinuitoarea naștere a exprimării. Dar ceea ce caută a se exprima e nimicul însuși (sau nimicnicia), indescriptibilul, inexprimabilul de neaproximat în proximitatea rostitudinii: *Poemul ce de o viață năzuiește întru exprimare, fără să ajungă a se rosti vreodată*. Ceea ce se imprimă în cuvânt nu se exprimă în rostit; limbaj carent, neînstare să umple în expresie sensul golului care se expune. Sens abia traductibil într-un discurs ezitant (*batem la ușa unui grai în care vaierului nostru i se pare a putea fi tălmăcit*), bâjbâind în noaptea rostirii, bolborosind un înțeles neieșit la lumină: *De o viață, buzele mele se pregătesc pentru un mare cântec, pe care nu știu dacă îl voi intona vreodată*. Ceea ce pare să fie însă o neputință, o penurie a limbajului însuși destituit din rostul rostirii, este de fapt o inutilă ispită, excedentul intențional al unei comunicări deficitare. Adevărata tărie – harul autentic – nu e scriitură, fixare în rostit, ci rostire întemeietoare, spusa fără spunere,¹⁰¹ care se dă fără a denumi, a unei voci fără nume: *Nu mi s-a dat tăria de a nu scrie niciun rând; / (...) / Am fost lăsat să bâjbâi în aproximarea exprimării; / O slăbiciune, o neputință e scrisul (nu un har, nu o forță) – / Ispita ispitelor*. Ceea ce se dă nu e cuvântul executor al unui sens care moare în pletora semnificațiilor sleite sau în orizontul unei expresii (*Verbul în care ți-ai pus / gâtul ca într-un laț de spânzurătoare*), cuvântul făurit în triumful deja-rostitului. E o rostire care nu ia cuvântul, nu-l dă poetului, semnifică fără a spune ceva: *Rostește, Doamne, cuvântul ce mă va amuți pe vecie, verbul merit să încremenească ziua mea într-o perpetuă amiază*. Cuvântul divin e Rostirea însăși, Rostire fără rostit¹⁰²; el nu spune creația, ci o

¹⁰¹ „Cuvinte negrăite”, de nespus (2 Cor. 12, 4) sau „cuvântul pe care îl zămislim în inimă” înainte de a se face sunet (Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 26). Doar exterioritatea faptului de a apărea al lumii se desparte de manifestarea fondatoare a cuvântului, „disociază cuvântul de ceea ce spune, spunerea de Spusul ei” (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 97).

¹⁰² „Înainte de a se pune în slujba vieții ca schimb de informații printr-un sistem lingvistic, Rostirea este mărturie, Rostire fără Rostit, semn adresat Celuilalt”,

instituie, la fel cum ceea ce face poemul să fie destituie orice vorbire, dând glas tăcerii în care transpare chemarea la ființă.¹⁰³ *Cel care „pe cele care nu sunt le cheamă ca și cum ar fi”¹⁰⁴ trebuie să se adeverească pe sine în fiecare clipă. Din strădania Înstrăinatului de a-L înțelege pe cel de care s-a îndepărtat, rugăciunea mea singură se înfiripă. Adevărire a poetului însuși în adevărul Vieții, poemul e trupul său incandescent, străluminat. Firida în care se naște poemul, sălaș al reîntemeierii și al ispășirii (poemul ce m-a ales ispășitor), este o rugăciune abia înfiripată, deschisul primitiv al invocării, în care poemul adie ca o rugăciune către lumina increată: un rai cuvântător. În schimb, autor al unei singure opere, / un neîntrerupt requiem, acesta nu e poetul; el e abia mărturisitorul*

mărturia fiind „sensul limbajului, dinainte ca limbajul să se disperseze în cuvinte, în tot atâtea teme ce corespund cuvintelor și disimulează, în Rostit, deschiderea expusă, ca o rană sângerândă, a Rostirii” (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., pp. 308-309). „Rostirea se fixează în Rostit – mai exact, se scrie, devine carte”, astfel încât, „într-un Rostit, totul se traduce pentru noi, chiar și inefabilul, cu prețul unei trădări” (*ibidem*, pp. 329-330). Ca și filosofia, poezia rămâne slujiitoare a Rostirii, iar „această Rostire trebuie atinsă înainte de Rostit, sau Rostitul trebuie redus la ea. Trebuie să fixăm sensul acestui înainte. Ce semnifică Rostirea înainte de a semnifica un Rostit”, înainte ca Rostirea să fie „absorbită de îndată ce Rostitul se formulează”? (*ibidem*, pp. 109-110). Aceasta este tocmai ceea ce încearcă să surprindă înțelegerea albă: „manifestarea Rostirii pornind de la Rostitul în care ea se tematizează” (*ibidem*, p. 111). Referitor la distincția dintre rostire (*le Dire*) și rostit (*le Dit*), cf. de asemenea „Herméneutique et au-delà”, în Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., pp. 166-167 și „Dieu et l'onto-théo-logie”, în idem, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993, pp. 183, 222.

¹⁰³ Dacă, așa cum spune Rilke, „ființare-i / cântarea”, atunci „Alt suflu cere-adevăratul cânt. / Dor de neant. Respir în Domnul. Vânt” (*Sonetele către Orfeu*, Partea întâi, III, în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, București, 1978, pp. 326, 327).

¹⁰⁴ Chemare cu atât mai răscolitoare cu cât „Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt” (1 Cor. 1, 28). El „cheamă la ființă cele ce încă nu sunt” (Rom. 4, 17), căci ceea-ce-este e *ca și cum* n-ar fi, pe când ceea-ce-nu-este e *ca și cum* deja ar fi.

unei urziri, martorul¹⁰⁵ unei nerostite descoperiri ce se întrupează poetul nu în litera, ci în spiritul poemului, ca *fragmente dintr-un poem neexprimat*.

Rostire pură, semnificare fără rostit, spusa poetului e un cuvânt inexpressiv. Nu deoarece se închide în tăcerea extaziată a unei imposibile rostiri, ci pentru că în această voce a tăcerii sensul nu deschide un orizont exprimabil.¹⁰⁶ Voce în care se depun doar semnele unui absolut altfel nemanifestat, *semne, simboluri îndărătul cărora transpar fărăme, noduri din proiectul originar, divin*. Semne echivoce, pe care cuvântul nu le exprimă; dimpotrivă, el se im-primă în ele, precum în urmele șterse, lăsându-se în-semnat, acuzat și vătămat. Cuvântul e accesul la voce, prin care alcătuirile lumii create sunt *tălmăcite în Revelație*, iar *ceea ce veșnic rămâne negândit, neadus în luminișul Prezenței într-un ecou bâlbâit, de îngânare a demiurgului, transpare*. Ce înseamnă că ceea ce nu e gândit în veșnicie și ceea ce nu apare ca prezență transparent totuși într-o rostire imperfectă, în vocea în care ele se pun ca într-un cuvânt de rezonanță? Negândibilul și impresentabilul apar ca atare, ca non-determinări originare, într-un cuprins determinat, cel al rostirii de dinaintea rostitului. Apariție – transapariție – în trupul rostirii, în semnificarea lucrătoare a cuvântului vieții. Poemul tocmai asta face, ridică la ființă pe cele ce încă nu sunt (*reînsuflește hoitul de iască într-un mesteacăn*

¹⁰⁵ „Constituit martor, subiectul rămâne lucrătorul adevărului, dar nu se poate pretinde producătorul lui” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., p. 346). „Conștiința poetică – scrie Aurel Pantea – ajunge, în acest stadiu, un simplu martor al unui confesional în care vin în limbaj conținuturi la care ea, până acum, se raporta ca la niște realități exterioare. Acum, le descoperă ca fiind ale ei. (...) În această relație, deși eclipsat, suportând aneantizări parțiale, există tot timpul un subiect ce nu cunoaște nimic mai presus decât confesiunea până la capăt” (*Negru pe negru*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 148).

¹⁰⁶ „În această albă singurătate a creștelor, (...), inefabila și glaciara transparență reduce logosul la tăcere” (Vladimir Jankélévitch, *Pur și impur*, ed. cit., p. 11). Aici, într-adevăr, – notează Claudel în *Arta poetică* – „discursul se scurge în tăcere și în alb”.

fremătând de seve), traduce în rostit negândibilul revelat în chiar rostirea în care se întrupează, aduce imprezentabilul la lumina vederii. În vocea poemului, nevăzutul e de față; stă să vină în vedere. E o stare împreună, în trupul aceleiași dezvăluiri; dacă *văzului meu i s-a îngăduit martor să stea*, mărturia depusă e aceeași cu ceea ce stă în vedere. Într-un context în care nicio apariție mundană nu mai face orizont, nu e obiect care ia ființă în lume (*ziua în care aștrii se vor fi șters cu totul, când scăpătatul soarelui de niciun răsărit nu va mai fi urmat; când fluviile și oceanele se vor face nevăzute*), ceea ce vine în vedere și dă de văzut e un trup nevăzut, orbitor, un trup de lumină (*te-ai lepădat de pleoape, prea inutile vâsle, într-un potop de aur*). Faptul apariției inundă vederea înainte ca pe retină să se contureze apariția ca atare, umple vocea înainte ca în ea să se dea drum rostirii (*vocea ființării se tânguie lui Dumnezeu*). Tânguirea – am văzut – e chiar vocea expierii, a dezaproprierii, care însoțește eul pe calea transfigurării, *împietrit în perpetuă pândă; sentimentul zădărniciiei, pe care-l încearcă (...) în ajunul apocalipsei; dinaintea Revelației îngenuncheat*. Cale luminată, a vederii celor străfulgerați (*fulgere seci scrutând deșertul lăuntric*), *pelerini pe un drum la al cărui capăt / ni se va îmbia, poate, Revelația, / aidoma ucenicilor drumetind spre Emaus*, când *cel din urmă ungher al sinelui se va fi divulgat*. Divulgare ca o răpire, ca o distanțare a sinelui de sine. O distanță pe care înțelegerea nu o poate sesiza decât ca diferență care se deschide în ea însăși, alteritate radicală, insuportabilă până în pragul iluminării, al arderii de sine. Nu un orizont ce pune în depărtare, ci o perspectivă în care totul se ex-pune în altul, e străpuns de raza unei fulgerătoare donații: *Zaci ție însuși înstrăinat de revelația ce te va mistui*. Or ceea ce se mistuie nu se lasă văzut, nu se mai dă în orizontul vizibilității, în ființă fenomenală. Mărturisește propria transfigurare, de-fenomenalizarea eidetică, o ireversibilă primire a ceea ce e dăruit, *sfiala, uimirea extatică ținuite de o poruncă / de dincolo*.

În acest netimp al evacuării corpului lumii, *pentru care nu există nici devreme nici preatârziu – anotimp nelumesc* ce este un anotimp al harului – ceea ce se dă în vedere, dând de înțeles, nu mai e ecranat de obiecte ale lumii, de corpurile fenomenelor obiectivabile. Un loc fără loc, mai degrabă a-topic decât utopic¹⁰⁷ (căci aici *on topos* nu mai e locul inexistent, ci existența fără loc), fără umbră, dimensiune virginală în care pentru întâlnirea cu mult râvnita *Revelație*, trebuie să ne păstrăm inima și făptura / aureolate cu neprihănirea și frăgezimea vârstei de aur. Ioanică stare de neascundere, a intrării în nevăzut și a ieșirii la lumină, în care nu se află *nicio potecă destul de dosită, spre a-mi putea feri pașii de Cel de Neocolit, de lumina mai presus de lumină*. Subtila trecere de la ascundere la neascundere se împletește cu înțelegerea acestei lumini de deasupra oricărei lumini a lumii¹⁰⁸. Căci, pe de o parte, e o lumină a distanței înseși, a diferenței inegalabile în care tot ce se reflectă e reflectat, între-rup, frânt și răsfrânt nimicitor, în chiar nimicul la care e redus (*Ființa sa e o oglindă de care, de o viață, mă ascund, (...) înfricoșat de o năprasnică lumină*),¹⁰⁹ punerea în criză sau irupția unui cu-totul-Altul în lumea identității. „Idea de revelație este o idee cu două fețe, spune P. Ricœur. Dumnezeu care se arată este un Dumnezeu

¹⁰⁷ „Nici drum nu duce-ntr-acolo, nici hartă nu-i a acestui tărâm” (Paul Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, IV).

¹⁰⁸ „Ce rămâne din tine, Doamne, când toate / ale lumii au amuțit / și Tu te aprinzi întunecos în ochiul privighetorii / și nu mai ești decât / lumina singură care îmi ține cântecul? // Ce rămâne din beznă, când restul / de dincolo de rost / e numai lumină?” (Cezar Baltag, *aixo era y no era*, în vol. *Chemarea numelui*). Ceea ce rămâne e tăcerea indicibilului, fața întunecată a absenței, adică – fenomenologic vorbind – *restul fără rest* care nu deschide orizontul prezenței, reducere absolută a manifestării care, prin răsturnarea perspectivei, face posibilă apariția Absolutului și reală mărturia poemului. „Poezia, arta în general, – spune poetul în Postfața la vol. *Ochii tăcerii* – este efectul de tăcere lăsat de această prezență-absență a divinului în lume”.

¹⁰⁹ Căci „nicăieri nu se înțelege mai bine măsura nedesăvârșirii omului decât în lumina feței lui Dumnezeu ce apare în oglinda vederii divine” (Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, 3).

ascuns.¹¹⁰ E lumina unui Absconditum divin, în care acesta se arată ca *Mysterium tremendum*, în (prea)înalta sa slavă zdrobitoare.¹¹¹ Pe de altă parte, e *neapropiata lumină*,¹¹² diafana între-vedere în inter-mediul căreia (distanță revelatoare, a lui *Deus revelatus*) lumina transpare prin corpul care i se inter-pune, transparență a unui interval infinit (vizibil și invizibil totodată), loc de trecere, mediere luminoasă sau apariție translucidă a divinității.¹¹³ Este chipul de lumină – chipul absolutului, al unei quiddități lucrătoare în chiar inima ființei – care formează lăuntric persoana adevărată (*prosôpon*), persoană căreia Dumnezeu îi *face* față. I se prezintă, cu alte cuvinte, nu sub chipul Eului de umbră (al ascunderii), al propriei quiddități prin care Eul se cunoaște pe sine și se pune

¹¹⁰ „Herméneutique de l'idée de révélation”, în Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, ed. cit., p. 230.

¹¹¹ „Dacă am un « sistem » – mărturisește Karl Barth –, el constă în faptul că persist în a-mi fixa privirea asupra a ceea ce Kierkegaard a numit « diferența calitativă infinită » între timp și eternitate, iar aceasta în sensul său negativ și pozitiv”, de „criză a tuturor forțelor, Cel-cu-totul-Altul, în comparație cu care ele sunt ceva și nimic, (...)”, abolindu-le pe toate, și scopul lor, dându-le tuturor un fundament” (*L'Épître aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1967, pp. 17, 42-43; apud Bruno Forte, *À l'écoute de l'autre. Philosophie et révélation*, Cerf, Paris, 2003, pp. 42-43).

¹¹² Cf. 1 Tim. 6, 16.

¹¹³ Cf. Platon, *Phaidon*, 110 d; *Phaidros*, 229 b; *Republica*, 548 c; *Timaios*, 67 d; Aristotel, *De anima*, 418 a 31 – 418 b 2. Pentru Ioan Scotus Eriugena (în *Expositiones Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*), în descendența cosmologiei dionisiene întemeiate pe problematica intermediarului, „orice piatră e lumină”, prin lumină înțelegând (anagoric) icoana (imaginea) sau *eidos*-ul pietrei. Despre semnificațiile complexe ale diafanului, cf. interpretările Ancăi Vasiliu: *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans le pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris, 1997; „La parole Diaphane chez Dante”, în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, t. 64, Vrin, Paris, 1997; „Les limites du diaphane chez Marsile Ficin”, în Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Vrin, Paris, 2001; „Autour d'un anonyme aristotélicien. Nouvelles perspectives sur le diaphane”, în Christian Trottman et Anca Vasiliu (dir.), *Du Visible à l'Intelligible*, Honoré Champion, Paris, 2004; „Diaphane”, în Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, Paris, 2004.

în lumina identității, ci sub chipul eului prin care Dumnezeu se face cunoscut ca față de lumină. Iar locul teofanic în care aceasta se arată este interioritatea sufletului, în și pentru care are loc întâlnirea vederii cu Fața nevăzută care ne privește, privind, la rândul-i, prin propria noastră vedere. Aici, într-adevăr, distanța pare abolită, căci forma teofanică se află într-o continuă trans-formare, pe măsura lărgirii și adâncirii orizontului de „primire” a Celui care se în-fățișează.¹¹⁴ În această distanță care nu cere să fie depășită, ci traversată, sufletul nu mai e decât suflare, inspirare a suflului care le unifică pe toate aducându-le la Unul, ștergând orice relief doar prin trecerea sa strălucitoare¹¹⁵: *Lași suflului divin să astupe prăpăstiile inimii, râpile din cuget, celui ce împacă discordia sinelui și dihonă lăuntrică alină. Limpezimea judecății noastre, corola unei dimineți de vară, se clatină abătută pe o invizibilă tulpină.* Sufletul omului este „significatio passiva” electivă a

¹¹⁴ Într-o „unire fără unificare, apropiere fără proximitate și depărtare fără niciun fel de idee de distanță” (Ibn’ Arabî, *Tratat despre unitate*, în *Iluminări*, Ed. Herald, București, 2003, p. 225).

¹¹⁵ În mistica medievală de sorginte neoplatoniciană, „fiecare universal, fiecare natură simplă este o rază de *lux intelligentiae*, dar e de la sine înțeles că fiecare rază este reductibilă la unitate, adică la lumina increată ce iradiază inteligențele separate”: *lumen*, lumina diafană, supersubstanțială, în care *lucidum* (lumina actualizată) și *lux* (lumina vizibilă) se resorb prin reducția unificatoare a unui flux conversiv (Alain de Libera, *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994, pp. 359, 412, 415). Metaforic vorbind, este „o rază de lumină și de viață care își comunică ființa și atrage în propria-i ființă întreaga creație” (Maurice Blondel, *L’Être et les êtres. Essai d’ontologie concrète et intégrale*, PUF, Paris, 1963, p. 291). Este chiar mediul mistic în care omul și Dumnezeu se confundă, se cufundă unul într-altul, cohabitează în aceeași flacără: „Focul a coborât ca într-un holocaust. Acum misticul a încetat să fie doar el însuși. Trup și suflet, el a devenit o parcelă divină. Și prin el, de acum înainte, ca într-o sfântă zi deschisă în Univers, Dumnezeu trece și strălucește” (Teilhard de Chardin, *Le Milieu mystique*, 1950, pp. 3-25). Pe de altă parte, această inefabilă transparență trezește valoarea afirmativă a negativului, precum în adevărata filosofie apofatică a purității care – conform lui Vl. Jankélévitch – e singura manifestare vizibilă a „invizibilului prin care se vede”, „un izvor al izvorului ce dă lumină” (*op. cit.*, pp. 13-14).

Numelui divin, în receptacolul căreia semnificația activă își revelează Fața de lumină, *descoperirea întrupată*. Reîntemeiere în trupul nevăzut al purității (*osârdia însângerată de a ne înrădăcina într-un humus necorupt, inefabil*) prin care se vede ceea ce transpare. Cuvântul întrupat *ajută rostului nostru să se întrupeze*, să se lumineze în rostire, să se descopere drept trup în care *Dumnezeu se revelează ascunzându-se*.¹¹⁶ Se descoperă în propria sa acoperire, în dublul sens că nu se dă întru totul, într-un act revelator care l-ar reduce la repetarea identității, dar nici nu rămâne ca transcendent absolut în triumful diferenței, incomunicabil și inaccesibil.¹¹⁷ Altfel spus, se dă în chiar Cuvântul darului împărtășit, în cuvântul poemului din care își face sălaș viu, luminos, trup rostitor:

*Există o rugăciune pe care moartea nu o poate curma,
Există o stare de extaz din care nu poți fi izgonit,
Există un sâmbure de credință mai anevoie
de sfărâmat decât orice diamant.
Există un nimb de sfințenie de care nu mai
poți fi deposedat nici dacă te vor
face asemeni pragului
celui mai de jos.*

¹¹⁶ „Revelația chiar implică misterul, fiindcă n-ar mai fi revelație dacă n-ar mai fi mister”, transcrie poetul din *Epistola către Romani* a lui K. Barth. Într-adevăr, „doar pentru că există un Dumnezeu ascuns există un Dumnezeu care se revelează; și doar întrucât acest Dumnezeu ascuns se revelează poate exista o comunicare a lui Dumnezeu” (Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I. *La Doctrine de la Parole de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 66). Dorim să ajungem în acest „întuneric supra-luminos” ca să vedem și să cunoaștem nevederea și ne-cunoașterea, „ca să cunoaștem într-un mod neacoperit acea necunoaștere acoperită de toate cele cunoscute” (Sf. Dionisie Ps. Areopagitul, *Teologia mistică*, II).

¹¹⁷ „S-a și descoperit pentru noi ca printr-un văl (spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie)” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 26). „Până-n gloria / albă / aprinsă / imensă a / ultimei nupții” (Nicolae Ionel, *Acum toți cireșii*, în vol. *Vederea*).

III.

(5) Discipolul văzului. Semne și lucrări

„Cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut”

Plotin

1. Al treilea ochi. Ieșirea la vedere

„« A vedea », dincolo chiar de vizibil. A străpunge, am spune, ca vulturul ce-i va fi lui Ioan emblemă, opacitatea celor văzute pentru a pătrunde până la ceea ce nu e încă văzut, dar face cu putință vizibilul întreg. Iată de ce, în concluzia a tot ceea ce narase despre parcursul terestru al lui Isus dinainte de Cină, Ioan va da încă o dată glas uimirii sale, uimire a celui « care a văzut » (12, 37-50) în fața celor « care nu văd ».” În aceste cuvinte ce deschid strălucitul *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Capitolele 18-21,¹ André Scrima nu surprinde doar fenomenologia „internă”, intimă, a discursului ioanic, ci înfățișează actul fundamental al propriului demers fenomenologic, conform acelei lecturi „lăuntrice” care, dincolo de desfășurarea evenimentelor, rămâne fidelă dinăuntru sensului. Fidelitatea față de textul evanghelic nu se măsoară, în comentariul Părintelui Scrima, decât cu acuitatea vederii ce dezleagă semnificațiile oferindu-le înțelegerii. „Suntem datori, spune el, să ne menținem

¹ Ed. Humanitas, București, 2003. Text reluat în *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Ed. Humanitas, București, 2008.

cu fidelitate și răbdare în preajma fiecărui cuvânt al evanghelistului, pentru ca fiecare să-și deschidă drum în noi înșine.” Preajma cuvântului e tocmai aura lui semnificantă, luminișul ce deschide un orizont nebănuit. Precum Ioan, martor al Patimilor și al Învierii, comentatorul străpunge realitatea cuvântului pentru a pătrunde dincolo de el, în lumina nevăzută care îl însuflețește și îi face cu putință rostirea. Privirea interpretativă e în cel mai înalt grad *co(m)-mentarium*, drum al minții iubitoare și însoțitoare a cuvântului care o călăuzește și o face să vadă. Sau, mai degrabă, între-vedere ori stră-vedere simpatetică; viziunea narațiunii evenimentelor lasă mereu „să se întrevadă semnificația profundă”, lăsându-ne „să întrevedem acele înțelesuri ce trec dincolo de înțelegerea însăși”. Comentariul – veritabil *itinerarium mentis* – marchează cu fiecare pas un drum spre *dincolo*, căci Ioan „vede întotdeauna « dincolo » de aparențele vizibile ale lumii” (fie că prin acestea înțelegem istoria ori textul însuși); „Ioan nu-și pierde nicio clipă acel tip de vază care a fost numit teologal și care ne permite să vedem, dincolo de vizibil, ceea ce face ca vizibilul să fie”. Există, cu alte cuvinte, „semnificații ce trimit dincolo de istorie”, „există o chemare ce urcă de dincolo de text, din cealaltă parte a lui și ne ține parcă în loc”. Drumul ce duce de la cuvânt la ceea ce cuvântul nu mai e, dar îl face cu putință, este un exercițiu hermeneutic și fenomenologic totodată; a căuta semnificațiile ascunse și a le aduce la înțelegere înseamnă în același timp a pune interpretarea în situația manifestării, în locul privilegiat al dezvăluirii, al de-plierii: ceea ce se manifestă semnifică altceva decât face să apară, astfel încât apariția deschide înțelegerea spre revelație, la fel cum cuvântul deschis spune altceva decât rostește la „prima” vedere.² El dă de înțeles, trimite dincolo de el,

² Despre metoda hermeneutică a Părintelui André Scrima, înțelegem ca protocol al intrării în text, în orizontul deschis de cuvântul care ne face semn să înaintăm, a se vedea cap. „Deschiderea cuvântului” cu care se deschide „Lectura

pe deasupra sau pe dedesubtul lui, creând acea preajmă de supra- și sub-înțeleșuri care se lasă înțelese, mai exact care, dând de înțeles, lasă să se înțeleagă. Înțelegerea e mereu pusă la încercare, provocată de ceea ce apare și se arată, căci Ioan „subînțelege tot atât de mult pe cât exprimă, propune lucruri ținând de un alt nivel prin intermediul celor spuse”. Ceea ce se spune nu e decât inter-mediul manifestării nespusului, unghiul din care vederea surprinde evenimentele desfășurându-se pe mai multe planuri.³ Lectura lăuntrică are mereu *în vedere* evenimentul care se spune și înțelesul său nespus, cuvântul destinat și necuvântul predestinat, realitatea văzută și semnificația ei întrevăzută. Ceea ce înseamnă că miza comentariului nu e de aflat atât pe un drum ce urcă din vizibil spre invizibil, ci mai ales *între* ele, în punctul de convergență care deschide orizontul manifestării.

Ce se vede în acest orizont? Faptul că ceva se arată și se lasă văzut ca manifestare orizontică. „Sensul transcendent” ce subîntinde desfășurarea evenimentelor nu este așadar un „dincolo” decât în măsura în care el operează o proiecție transparentă, semnificantă tocmai pentru că spune ceva înțelegerii, dar o spune arătând spre un înțeles diferit de cel obișnuit. Diferența între ceva-ul care se arată și altceva-ul spre care poartă vederea este, pe de o parte, o transcendență invizibilă și inaccesibilă, dar, pe de altă parte, „un fel de transparență de sens”.

hermeneutică a scrisorii” Părintelui Ioan cel Străin, în *Timpul rugului aprins*, Ed. Humanitas, București, 2000.

³ Hermeneutica textului biblic nu vizează textul ci, prin text, evenimentul, referentul, astfel că înțelegerea textului „solicită accesul la Verb prin intermediul textului. A citi textul din punctul de vedere în care a fost scris: din punctul de vedere al Verbului” (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 210). „Organizat în jurul cuvântului divin – adaugă Michel Henry – întreg textul evanghelic este metamorfozat, demis din statutul său de limbaj, exilat în afara locului propriu-zis textual către referentul lui divin” („Cuvânt și religie: Cuvântul lui Dumnezeu”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 128).

Ceea ce depășește vizibilitatea se oferă, paradoxal, unui *al treilea ochi*, unui văz de dincolo de vedere sau unei vederi cu totul speciale pe care A. Scrima o numește „vedere primă”, originară.⁴ Dacă „Ioan vede evenimentul în transparență”, aceasta pentru că ceea ce apare ca eveniment arată o semnificație de dincolo de el, dar care nu se poate da decât ca manifestare evenimentială. Faptul că semnificația se dă fenomenalizându-se nu înlătură defel caracterul ei transcendent, ci o arată în transcendența ei. Pentru vederea teologală, transcendența nu mai e propriu-zis un dincolo; ea se lasă văzută pentru că se dă ca transparență. În orizont fenomenologic, trans-ascendența nu se poate manifesta decât ca trans-aparență. Este însă vorba într-adevăr de o ascendență (vederea ce „urcă” spre înaltul apariției) sau mai degrabă de o pogorâre (vederea ce „coboară” în adâncul dispariției)? Spunem cu aceeași îndreptățire că un fenomen urcă (sau e urcat) la propria sa semnificativitate, ca eveniment aparițional, și că el coboară (sau e coborât) în numinozitatea sa. Dar aici a urca și a coborî înseamnă unul și același lucru, căci sensul transcendent nu e transparent decât în profunzimea unei vederi primitoare, mărturisitoare, revelată și co-mentatoare a revelației. A. Scrima vorbește de o „înălțare a vederii”, de o chemare ce urcă de dincolo, de faptul că „Ioan face privirea să urce dintr-un salt”. În aceeași măsură, pentru a înțelege avem de căutat „la un nivel mai adânc”, însoțindu-ne înțelegerea cu „discreția adâncurilor”. Ambele sensuri ale vederii – în sus și în jos – se împletesc în ceea ce el numește „verticalitatea ioanică”, înălțarea-coborâre a vizibilului în invizibil și coborârea-înălțare a invizibilului la vizibil. Lectura

⁴ E vorba de ochiul contemplației (*oculus mentis* sau *cordis*), potrivit lui Hugues de Saint-Victor: „El (sufletul) primise un ochi pentru a vedea lumea și ceea ce era în ea: era ochiul trupului. Primise un alt ochi pentru a se vedea pe sine însuși și tot ceea ce era înăuntrul său: ochiul rațiunii. Mai primise încă un ochi pentru a-L vedea înăuntrul său pe Dumnezeu și ceea ce este în Dumnezeu: ochiul contemplației” (*De sacramentis christianae fidei*, I, X, 2, PL 176, col. 329 c-d).

lăuntrică urmează o cale anagogenică, fiind o străvedere a sensului transcendent; ceea ce ea întrevede co-mentând se oferă ca „pură transparență” a unui dincolo mereu prezent în manifestarea propriei transcendențe.⁵

Prin urmare, vizibilul nu se oferă pe sine ci, prin simplul fapt că dă de văzut, cere să fie depășit. Mai mult, el nu este vizibil ca atare decât vizând ceva de dincolo de sine; altfel, suficiența celor văzute s-ar închide în opacitate, ar limita vederea însăși la simpla percepție sensibilă. Vizibilul este cu puțință nu prin faptul că ceva se vede, precum un obiect pe care vederea și l-ar da pentru a fi (într-un întuneric impenetrabil nu e nimic de văzut, deci putem spune că nici vedere nu e); dimpotrivă, ceva nevăzut se arată pe sine și se oferă ca vizibilitate, se deschide în posibilitatea vederii. La fel, transparența limbajului e o deschidere spre ceea ce îl face cu puțință, sau – altfel spus – spre potența transcendentă a necuvântului, preexistentă actului de a cuvânta: „Limbajul uman se deschide către ceea ce, înainte de a deveni cuvânt și limbaj, face cu puțință chiar această deschidere; deschidere către acel « dincolo » al lui Cristos, care vorbește *în clipa de față*”. Limbajul nu s-ar deschide în rostire dacă sensul său veșnic viu nu l-ar fi deschis

⁵ Am putea vorbi aici de ceea ce Paul Ricœur numește punerea în practică a unei *poetici generative*? „O poetică generativă care ar fi față de marile compoziții literare ceea ce gramatica generativă este față de producerea propozițiilor după regulile caracteristice unei anumite limbi” sau „ansamblul regulilor de « competență » care guvernează « performanța » unor texte specifice” (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 226). „Este sarcina hermeneutică de a folosi dialectica discursului și a operei, ori a performanței și a competenței, drept mediere nu în slujba codului, ci a mesajului” (Paul Ricœur, *L'Herméneutique biblique*, Cerf, Paris, 2001, p. 185). Dezvăluire nu a ceea ce poartă sensul unui conținut de gândire, ci a modului de discurs care face posibil mesajul. Prin urmare, nu o lectură doctrinară care dorește să ajungă direct la mesaj, dar nici una care are în vedere doar codul în detrimentul mesajului; poetica generativă este o privire „lăuntrică” în măsura în care ea presupune o lectură atentă la generarea discursului și la producerea mesajului pe care această perspectivă îl deschide.

deja, situându-l în orizontul deschiderii; cuvântul nu ar putea rosti transcendentul dacă transcendentul însuși nu s-ar manifesta în rostirea de sine. Isus vorbește în clipa de față, dar ceea ce se vorbește și se arată în vorbire transcende clipa; cuvântul său vorbește în prezent, vorbește însă întrucât deschide către prezență, în vederea unui dincolo altfel de nerostit. Cuvântul hristic „situează lucrurile pe teren meta-istoric”, chiar dacă rostirea are loc în istorie. De aceea, „Ioan merge imediat către adâncimile ne-spusului, a ceea ce nu este spus, dar domină și poartă toate spusele”. Comentariul se desfășoară și el în clipa de față a istoriei, dar pentru a ajunge la înțelegere el trebuie să însoțească permanent cuvântul către ne-cuvânt, să înregistreze saltul de la ceea ce se spune la ceea ce rămâne nespus, dar luminează spunerea însăși. Nespusul poartă toate spusele, la fel cum nevăzutul poartă vederea, în sensul că ceea ce se spune și se vede e luminat de „dincolo”, din indicibilul și invizibilul celor care, arătându-se în rostire și în vedere, dau de spus și de văzut. Cuvântul lui Isus călăuzește cuvântul referitor la Isus; Cuvântul care deschide necuvântul se arată în deschiderea cuvântului călăuzit pe care îl pune pe cale însuflețindu-l, chemându-l la rostire.⁶ De subliniat că acest cuvânt, odată ce își află referința transcendentă, adică odată rostit și destinat rostirii Deschisului, „nu mai cunoaște închiderea. Cuvântul referitor la Isus e, el însuși, deschidere, breșă operată

⁶ Situație care, pentru exegeza mistică, duce la „topirea textului sfânt” și ieșirea la vedere a sensului său nesfârșit: „Textul sfânt își pierde corporalitatea și-și ia sub ochii misticului o alta. Aici trece imediat în centru problema sensului. Mistical transformă textul sfânt, și momentul hotărâtor al acestei metamorfoze constă în faptul că acum cuvântul dur, limpede, fără echivoc al revelației se umple de un sens *nesfârșit*. Cuvântul care pretinde cea mai înaltă autoritate *se deschide* și vine în întâmpinarea experienței misticului. El dă cale liberă către o interioritate nesfârșită, în care se desfac mereu noi straturi ale sensului” (Gershom Scholem, *Cabala și simbolistica ei*, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 18).

între timp și veșnicie”.⁷ Nu se poate face nicio distincție aici între cuvântul care rostește și deschiderea ca atare a rostirii. Cuvântul care deschide gura în clipa de față deschide clipa însăși, căci acel ceva de dincolo de el la care se referă nu e un simplu referent exterior, extra-lingvistic spre care trimite, ci un referent spre care se deschide și care îl deschide, care ia cuvântul. Deschiderea pe care o vizează îl vizează, deschizându-l lăuntric, situându-l în veșnicia deschiderii și a neîncetatei sale rostiri.⁸

Cum poate fi rostită această deschidere a cuvântului în care se arată veșnicul nerostit? Prin „dezaproprierea de sine”, prin exercițiul ascetic al atenuării propriei rostiri (dezaproprierea fiind totodată o dez-apropriere de luarea în stăpânire și în posesie a limbajului), „pentru a deveni o pură prezență de primire și de contemplare”. Retragera din cuvântul propriu e condiția necesară a deschiderii cuvântului în rostirea Adevărului; a fi lipsit ori depozat de cuvânt înseamnă a te goli de

⁷ „Hermeneutica străbate textul până la referent”, „recunoscut drept Verb non-textual al acelor *verba*”, iar aceasta pentru că aici „Verbul interpretează în persoană”, împlinind hermeneutica: „intervenția în persoană a referentului textului ca centru al sensului său, al Verbului” (J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 211, 212).

⁸ În orice tip de excurs hermeneutic și mai ales într-un demers comprehensiv al textului scripturar, trebuie să ne ferim de o anumită relativitate a semnificațiilor. Dacă e adevărat că, în plan simbolic, semnificațiile se prezintă într-o multiplicitate sau constelație a cărei complexă rețea invită la interpretări plurale (rivale), la fel de adevărat e că dacă ne mutăm interesul înspre sensul anagoric, acesta se manifestă drept unic în absolutitatea sa. Chiar dacă, spre exemplu, în textul neotestamentar, Isus vorbește pe mai multe voci, în sensul că interpretarea surprinde un mănunchi de semnificații ce se oferă comprehensiunii într-o structură nu rareori paradoxală, prin toate aceste „voci” Isus spune în esență unul și același lucru. Nu putem înțelege „altceva” decât cu riscul de a nu înțelege pur și simplu. „Cuvintele sunt diferite – notează Sf. Bernard de Clairvaux –, căile numeroase, dar un singur lucru e semnat prin ele, o singură ființă e căutată” (*De consideratione*, în *Opera*, t. 3, 1964, p. 490). „Căci așa cum Cuvântul unic nu se împarte în mai multe cuvinte, nici cuvintele multe nu sunt diferite în Cuvântul unic” (Hugues de Saint-Victor, „Despre cuvântul lui Dumnezeu”, I, 3, în *Meditații spirituale*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2005, p. 51).

tine însuși, de tot ce este limitare a rostirii de sine, pentru a te putea situa în dispoziția primirii Cuvântului, în disponibilitatea unei prezențe care vorbește. „Dacă există un lucru de care Isus să fie complet lipsit, acela e « pretenția de a fi »”. Când Isus răspunde slujitorilor trimiși de arhieriei: „Eu sunt” (Ioan 18, 5), El nu își afirmă identitatea personală (Eu sunt persoana pe care o căutați), ci se dezvăluie ca prezență a veșniciei în clipa de față. Confrunțați cu sensul acestei orbitoare dezvăluiri, slujitorii „s-au dat înapoi și au căzut la pământ” (18, 6). A fi nu conotează aici nicio pretenție la ființare, și aceasta pentru că, așa cum observă și Michel Henry, „în adevărul lumii, pretenția lui Cristos de a fi altceva decât un om e neînțeleasă și absurdă”.⁹ Isus este ca și cum n-ar fi; nu este în lume – aici și acum – decât pentru că *este* de dincolo de lume. Confruntată cu o apariție insuportabilă,¹⁰ lumea se retrage, dă înapoi, cade în vizibilul identificabil, pare să recunoască preț de o clipă – în clipă – pe Cel ce este dincolo de apariția sa mundană. Isus răscolește lumea în miezul căderii, în adâncul decăderii nerecunoașterii, o constrânge la lepădarea de sine, de sinele ei propriu, pentru a o umple de un adevăr care o înalță cu prețul îndurării sale mântuitoare. Căci „păcatul constă în a nu-l cunoaște pe Dumnezeu în revelația sa care e Isus”, în a nu fi în măsură să parcurgi distanța dintre ignoranță și cunoaștere, dintre cunoaștere și recunoaștere. Este exemplul revelator în care Cuvântul („Eu sunt”) arată ceea ce el nu cuvântează, prezintă în vizibil o prezență invizibilă. Astfel că eul din „Eu

⁹ Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 139.

¹⁰ „În fapt, insuportabilul nu ține decât de pura și simpla recunoaștere a lui Cristos ca atare; astfel, atunci când El Își declină identitatea și Își rostește El Însuși numele în fața celor ce vin să-L aresteze, când le devine vizibil ca Cristos și, prin urmare, în toate sensurile, insuportabil – ei cad deci la pământ. (...) Insuportabilul suspendă, așadar, percepția în general, dincolo de diferența între auz și văz, fiindcă el rezultă din saturația globală a figurii lui Cristos” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 375).

sunt” nu e marca identității lumești supuse scandalului obârșiei trans-mundane („Au nu este Acesta Isus, fiul lui Iosif, și nu știm noi pe tatăl Său și pe mama Sa? Cum spune El acum: M-am coborât din cer?”, *Ioan* 6, 42), – ci afirmare a unei singularități edificatoare, a unității vii, mărturisitoare a naturii Tatălui („Eu visez pentru Tatăl”, 6, 57). Isus nu este în lume decât întru Tatăl, „Cel ce este de la Dumnezeu” (6, 46); de aceea, trebuie să fii *în* lume fără a fi *din* lume. „Eu nu sunt din lume” (17, 14) vine să întregească acel „Eu sunt” al non-identității (în care se revendică totuși acel îndepărtat „Eu sunt Cel ce sunt” din *Ieșirea* 3, 14). Cuvântul nu se afirmă pe sine, după cum el nici nu are pretenția identificării cu o lume străină. Nu e identic cu sine pentru că, atenuându-se ca ceea ce este, vizează propria origine indicibilă, arată mai mult decât spune. Abia lipsit de ceea ce ești – de cine ești – poți fi cu adevărat, te poți deschide dincolo de tine, în chemarea celui alt, *pentru care ești*.

Dar nu reprezintă această situație însăși condiția mărturiei? Cuvântul mărturisitor se instalează în ființa evacuată, ca într-un glas care nu poate rosti decât ceea ce se dă în întrevederea deschiderii. „Evidența mărturiei, spune A. Scrima, constă în ceea ce ea *semnifică*”; dar pentru a semnifica în înțelegere mărturia trebuie depusă, rostită în conformitate cu ceea ce este. În esența sa, mărturia nu e doar semnificare, ci și ființare, căci ea semnifică ceea ce este și este ceea ce semnifică. Dacă Isus trăiește pentru Tatăl, arătând lumii Adevărul viu al acestuia, fiind El însuși Logos-ul lui Dumnezeu, El nu se mărturisește pe sine, ci Adevărul care îl mărturisește: „Să mărturisesc *pentru* adevăr (s.n.); oricine este din adevăr ascultă glasul Meu” (18, 37); „Altul este care mărturisește *pentru* Mine (s.n.); și știu că adevărată este mărturia pe care o mărturisește despre Mine” (5, 32). Observăm că mărturia e intim împletită cu adevărul; doar în acest *co-esse* este ea evidentă, semnificând un adevăr cu care, de fapt, se identifică. Astfel că adevărul

însuși se mărturisește pe sine în glasul care îl mărturisește: Fiul mărturisește *pentru* ființa Tatălui, întrucât Tatăl mărturisește *pentru* Fiul. A depune mărturie pentru adevăr înseamnă, în ultimă instanță, a participa la adevăr, a fi tu însuși din adevărul pentru care mărturisești. „Trebuie să participi deja la adevăr” pentru a înțelege adevărul, pentru a vedea deschiderea în care adevărul însuși te mărturisește. „Cel ce a văzut a mărturisit și mărturia lui e adevărată; și acela știe că spune adevărul, ca și voi să credeți” (19, 35). Ceea ce stă drept mărturie stă în vederea adevărului. „Știu că adevărată este mărturia”, „știe că spune adevărul”; iată că adevărul mărturisit – mărturisitor – se știe și se cere rostit; a-l ști și a-l rosti nu înseamnă altceva decât a fi *pentru* el, a sădi în ceilalți sămânța vederii: credința. „Pecetea de adevăr” în-semnează orice mărturie credincioasă adevărului, fiind „argumentul cel mai înalt și mai puternic pentru întemeierea credinței”. Mărturisind adevărul văzut cu ochii credinței, nu numai că ne deschidem către transcendența lui Cristos – și către toți cei care ascultă glasul lui –, dar mărturisim pentru Adevărul pe care îl mărturisește în numele Tatălui – și pentru cei care văd și cred, fiind la rândul lor din adevăr. „Realitatea mărturiei ca temei de neclintit, ca loc de unde izvorăște și se hrănește cunoașterea de Dumnezeu” e adevărul însuși care se dă înțelegerii celor ce cred. Căci Adevărul acesta, tocmai în virtutea transcendenței naturii sale, este singura realitate care cere să fie mărturisită, pentru care suntem investiți cu darul mărturiei, realitatea Duhului Adevărului care ne „va călăuzi la tot adevărul” (16, 13).¹¹ Doar

¹¹ „Lucrarea Duhului este una profundă, lăuntrică, ce se săvârșește în plinătate. El călăuzește și pune în mișcare într-o lucrare intimă; îl ia pe om și îl împinge, îl pune pe cale. Este o prezență interioară care conduce pe drum, care cunoaște drumul. Cine cunoaște calea lui Dumnezeu ca Duhul lui Dumnezeu? Acest Duh care se află în noi ne duce acolo unde este El, adică la « tot adevărul »” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 281).

realitatea invizibilă face așadar real vizibilul,¹² în sensul că pentru a înțelege în adevăr trebuie să ne mărturisim credința într-un invizibil real care este și semnifică în realul vizibil. Cu toate că ceea ce se mărturisește este o realitate transcendentă, „mărturisirea implică o proximitate”; mărturisitorul este cel care vede, cel în a cărui vedere se arată chemarea la mărturie, chipul rugător al aproapelui. Se arată însă drept chemarea Altuia în care credem și pentru care depunem mărturie. Lucrează aici o distanță a transcendenței care marchează apropierea, posibilă doar în participarea la diferența care ne însoțește și ne cheamă în misterul ei viu. De aceea, „pentru a fi instituită ca martor, trebuie ca ființa să se deposeze de sine”, să se ofere cu totul „martiriului” mărturiei, acelei jertfe absolute în care se rostește cuvântul părăsirii, cuvântul iubirii.

Înainte însă de a discuta paradoxul fenomenologic al intervenției invizibilului în vizibil, să ne oprim o clipă asupra distincției pe care A. Scrima o face între semne (*semeia*) și lucruri sau lucrări (*érğa*). Să spunem pentru început, urmându-l pe Husserl, că orice fenomen se constituie ca o dualitate între apariție și ceea ce apare: „Nu am putea sublinia cu claritate echivocul ce permite să se caracterizeze ca fenomen (*Erscheinung*) nu numai trăirea în care constă apariția (*das Erscheinen*) obiectului (...) ci și obiectul care apare (*erscheinende*) ca atare”.¹³ Căci, spune tot el, „cuvântul « fenomen » este ambiguu (*doppelsinnig*) în virtutea corelației esențiale între apariție și ceea ce apare”.¹⁴ Dacă apariția se dă ca intenționalitate semnificantă într-o experiență comprehensivă, intuiția percepe *semnul* acestei manifestări. Fiind vorba în cazul nostru de fenomene religioase, semnele apariționale manifestă ceea ce apare, arătând

¹² Cf. Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 24.

¹³ Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, PUF, Paris, 1969, p. 12.

¹⁴ Idem, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1970, p. 116.

slava lui Dumnezeu. Sunt semne-minuni, precum schimbarea apei în vin, prin care Isus „Și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El” (*Ioan* 2, 11); sau învierea lui Lazăr: „dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu” (11, 40). Semnele acestea nu sunt arbitrare, simple convenții ale minții omenești, ci manifestări în vizibil ale invizibilului. Semnul se oferă ca vizibilitate spectaculară, ca minune nemaivăzută a cărei experiență subiectivă naște, dacă nu credința propriu-zisă, cel puțin o intuiție încrezătoare, înțelegătoare. Semnul nu se arată pe sine, căci ceea ce apare drept *semn*-ificabil transcende apariția ca atare.¹⁵ Există întotdeauna, dincolo de semnul vizibil, invizibilul unui sens neînsemnabil, „inaparentul” (*Unscheinbar*), „un halo de nevăzut în jurul oricărui fenomen, pe măsură ce-l face vizibil”.¹⁶ „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu credeți” (*Ioan* 4, 48), căci semnul e legat atât de intim de vizibil încât el se impune vederii ca marcă sau întipărire a invizibilului. „Credința datorată semnelor, spune A. Scrima, nu e decât o etapă spre cunoașterea ce rezultă din înțelegere, din intrarea în « lucruri », « lucrări ». Semnele manifestă prezența Tatălui, operantă în toate actele Fiului, manifestă unitatea intimă între Tatăl și Fiul.” Ce arată aceste manifestări semnifice? *Lucrarea* vie a ceea ce apare sau lucrul în sine ca act operant al sensului în miezul manifestării. Ceea ce apare și face cu putință apariția, ceea ce se manifestă și se arată – lucrează – în semn este lucrarea, a cărei semnificație e excedentară față de semnul

¹⁵ „Înviea lui Dumnezeu în condiția omului (...) este mereu marcată de semne pe care le-am putea numi « taine ». (...) E vorba despre o prezență care semnifică un dincolo de lume. Nu un dincolo fizic, ci un dincolo al sensului” (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Ed. Humanitas, București, 2011, pp. 108-109). Prin urmare nu doar minune ci și semn, nu doar semn ci și lucrare. „În minune, Dumnezeu intervine pentru a suspenda legile naturii, dar minunea-semn este mai mult decât o minune, căci are ceva de transmis: arată anticipat altceva, înainte de a-i sosi timpul” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 36).

¹⁶ Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 129.

apariției sale. Sunt lucrările Tatălui manifeste în actele Fiului: „Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui” (14, 10); le face însă dându-se ca exces al slavei invizibile în raport cu apariția vizibilă.¹⁷ Ceea ce nu înseamnă că Tatăl nu se dă și nu apare în Fiul în întregime (Fiul fiind de-o ființă cu Tatăl – „Eu și Tatăl una suntem”, [10, 30] –, neconfundându-se totuși cu acesta), ci faptul că ceea ce apare drept lucrare a Tatălui în minunile-semne ale Fiului se manifestă ca survenire a invizibilului în vizibil („Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine”, 10, 38). O survenire imprevizibilă, întrucât nicio cauzalitate inteligibilă nu-i prezidează ivirea. „Nu se vede decât ceea ce se arată deja”, spune Marion,¹⁸ astfel încât Tatăl se vede și se arată în Fiul, deși El însuși nu arată nimic unei vederi nemijlocite. Singura arătare în vizibil a Tatălui – ca ceea ce apare lucrător în orice act ori semn – se dă ca apariție intermediată de faptele și vorbele Fiului: „Nu doar că pe Tatăl L-a văzut cineva, decât numai Cel ce este de la Dumnezeu; Acesta L-a văzut pe Tatăl” (6, 46).¹⁹

În același sens, minunea prin care Isus hrănește mulțimea înfometată este un semn revelator al credinței. Cei încredințați de semnul-minune pe care l-au văzut simt deschizându-se în ei chemarea lucrării manifestante în apariție. Ei caută ceea ce apare, căutându-l pe Isus, intuind arătarea pe care semnul minunii le-a vestit-o. Isus le spune: „Mă căutați nu pentru că ați văzut minuni, ci pentru că ați mâncat din pâini și v-ați săturat” (6, 26). Nu vizibilitatea semnului apariției împlinește

¹⁷ De aceea „minunile și semnele arată smerenia Fiului, care se coboară la nivelul nostru și ni le dă drept dovezi și semnale pentru a-i înțelege misterul. Ele oglindesc unul din atributele lui Dumnezeu, arată dorința Celui Preaînalt ca, prin coborârea la nivelul nostru, să ne ridice deasupra minunilor și semnelor” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 219).

¹⁸ Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹ „În virtutea acestei atotputernicii, fiecare cuvânt al lui Cristos e în mod identic o acțiune, iar fiecare din acțiunile Sale, chiar și atunci când nu e însoțită de niciun comentariu, acționează ca o revelație” (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 131).

căutarea, ci ceea ce apare ca lucrare ce se manifestă în semn. Aici „lucrul” mîncării depășește cu mult intenționalitatea semnului; intuiția funcționează fără greș întrucât în ceea ce se vede pătrunde lucrarea nevăzutului. „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeți în Acela pe Care El L-a trimis” (6, 29). Vederea rămâne însă captivă în apariție; ea așteaptă și cere minuni în care să creadă: „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem și să credem în Tine? Ce lucrezi?” (6, 30). Ultimele cuvinte sunt deosebit de semnificative. Credința nu se întemeiază în minune; nu în semn credem, ca într-un obiect intențional ce se oferă în suficiența apariției. Semnul – precum minunea – deschide vederea spre nevăzutul care survine în lumină, care el însuși luminează văzutul. Vedem semnul minunii nu pentru a crede în apariția ca atare, ci în ceea ce apare, în lucrarea lui Dumnezeu ascunsă, revelată în actele lui Isus. „Ce lucrezi?” este deja întrebarea intuiției covârșitoare care trece dincolo de intenția semnică. „Tatăl Meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer și care dă viață lumii” (6, 32-33) – este răspunsul Fiului în cuvintele căruia lucrează voia Tatălui. „Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez” (5, 17); lucrarea dumnezeiască este veșnică, susținând și aducând în actualitate esențele universale ale lucrurilor prin harul care le îndumnezeiește pe toate. Faptele lui Isus – ca și existența fapturilor drept chip al Tatălui – sunt ele însele lucrătoare, căci în semnul lor vizibil lucrează voința invizibilă a lui Dumnezeu.²⁰ Semnul pâinii lumești, minunea înmulțirii pâinilor nu ar fi văzute și crezute dacă în ele nu s-ar arăta lucrarea pâinii cerești, îndeplinirea credinței ce hrănește o nouă vedere (la fel cum orice fenomen saturat „satură” intuiția chemătoare).²¹ Lucrarea însăși, remarcă

²⁰ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 2, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 42.

²¹ Ceea ce înseamnă, pe de altă parte, că „nimănui nu-i este îngăduit să se ridice la înălțimea puterilor și a contemplărilor dacă nu se va fi hrănit mai întâi cu semnificațiile lucrurilor sensibile”; prin urmare „Domnul face foarte bine

A. Scrima, este un „semn de înălțare”, un hiper-semn al tainei lucrătoare, o trans-figurare a vizibilului, *paradosis*.²² Apariția este însă într-adevăr un *dar* al vederii numai întrucât ceea ce îl face cu putință se dă în ceea ce apare, dând viață lumii întregi.²³

Exercițiul dificil la care se supune Evanghelia ioanică – și care este în aceeași măsură un exercițiu asumat de comentariu – constă în paradoxul raportului dintre vizibil și invizibil. Dezvăluirea lui Isus – în semne, acte ori cuvinte – lasă mereu să se întrevadă lucrarea transcendentă a Tatălui, prilejuind întredeschiderea unui alt orizont: „a vedea lumea aceasta în cealaltă lume, lumea cealaltă în aceasta de aici – Isus fiind *locul* de prezență deschisă, locul de trecere, de « revelare »”. Într-adevăr, așa cum observă A. Scrima, vederea teologală („a vedea în trans-vizibil, grație văzului teologic”) nu e niciodată statică, ea nu fixează un loc nemișcat care o luminează de dincolo. Chiar dacă Isus e văzut în această lume, aici și acum, vederea e chemată în cealaltă lume, absorbită de nevăzutul care o primește la sine și, prin această chemare, spre locul pe care-l

împărțind pâini de orz mulțimii credincioșilor ce-l urmează, pentru ca, după ce se vor îndestula mai întâi, dacă vor fi păzit credința pe care au primit-o, să fie aduși la bucatele spirituale și mai înalte ale creației raționale, cu care nu se pot hrăni înainte de a depăși simțurile trupului și toate cele pe care le primesc prin ele” (Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, VI, 3, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 207).

²² „Darul esențial este dăruirea însăși a lui Dumnezeu. Prin cuvântul său, prin opera sa, prin lucrarea sa, Dumnezeu este cel care se dă. (...) *Para-dosis* este un dar care vine « de deasupra » mea și « pe deasupra », *über-lieferung*. (...) Darul din *para-dosis* are un parcurs prin invizibil, prin non-sensibil, câteodată ascuns”. Așadar, „Dumnezeu nu se mulțumește să dea. El își înmulțește darul, « dă pe deasupra »” (A. Scrima, *Funcția critică a credinței*, ed. cit., pp. 111-112).

²³ Un dar de dăruit, căci ceea ce ne este dat ne este luat în actul dăruirii. Numai în această luare – sau dare de sine a ceea ce lăsăm din noi, de la noi – se naște adevărata eliberare a încercării în orizontul căreia *luăm* ființă, la fel cum pentru a vedea în întuneric luăm lumină.

vizează, ea însăși fiind dis-locată, pusă în criză. Locul luminii este prezența lui Isus, vizibilă pentru că deschisă spre realul adevărului ei, înlesnind trecerea spre Dumnezeu. Isus e locul luminat în care se revelează Cristos, Logos-ul Tatălui; strălucirea lui nu orbește, ci face să se ivească invizibilul în transparență. Prezența deschisă deschide vederea, invitându-ne „să nu ne oprim la aparență – care e doar vizibilă –, ci să pătrundem dincolo, în realul adevărului lui Isus – care e invizibil, dar care se lasă văzut de îndată ce deschidem ochii ceilalți, ai credinței și ai spiritului”. Ochii credinței „dilată vizibilul prin puterea invizibilului”, ceea ce înseamnă că „invizibilul dă relief vizibilului (...). Cu cât sporește invizibilul cu atât se adâncește vizibilul”.²⁴ Ceea ce nu se dă vederii lumești se lasă văzut de vederea teologală a celui de-al treilea ochi; iar ceea ce se vede este o prezență dilatată a vizibilului însuși. Brusc, se vede mai bine și mai mult, nu pentru că invizibilul s-ar diminua pătruns de vizibil ci, dimpotrivă, pentru că lasă să se între-vadă ceea ce altfel rămâne pururi nevăzut, „cele nevăzute ale lui Dumnezeu” (*Rom.* 1, 20), acel veșnic inaparent în care „este ceva și mai inaparent”.²⁵ Spuneam că Tatăl se dă și se arată în întregime în prezența Fiului, Fiul fiind locul de prezență deschisă a Tatălui, dar Fiul stă în *locul* Tatălui, dând loc prezenței Celui care l-a trimis în lume. Astfel că „Cristos constituie doar ceea ce se poate vedea din Tatăl în locul Tatălui, ceea ce ține loc în mod vizibil invizibilității Tatălui”.²⁶ Or, ceea ce invizibilul lasă să treacă în vizibil – ceea ce apare ca apariție vizibilă – depășește întotdeauna capacitatea vederii de a intui *tot* invizibilul.²⁷ Invizibilul Tatălui operant în vizibilitatea Fiului este aparent și inaparent totodată, vestindu-se „în chip ascuns”,

²⁴ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., pp. 25, 27.

²⁵ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 246.

²⁶ Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 93.

²⁷ „Iară de vreme ce aceștia toate sunt puse peste înțelegere, cu o tăcere oarecare, blândă și cu o dragoste, cu credință trebuie să le cinstim și să le mărim” (Antim Ivireanul, *Didahii*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 14).

cum spune Sf. Maxim; aparent ca „pecete a Tatălui asupra Fiului”, semn al ne(mai)văzutului (*l'invu*) care se oferă ca dar ochilor credinței; inaparent însă ca invizibil pur, ca dar dăruit însă niciodată văzut, ca taină necuprinsă a lucrării Tatălui: „ceea ce ochiul n-a văzut” (Sf. Simeon Noul Teolog). Sf. Maxim afirmă cu claritate acest lucru: „Într-o anumită privință Dumnezeu și cele dumnezeiești pot fi cunoscute; în altă privință nu pot fi cunoscute. Poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui; dar nu poate fi cunoscut în ceea ce este El însuși”.²⁸ Distingând între natură și atribute, el conferă vederii capacitatea de a le cunoaște doar pe acestea din urmă, dar chiar și ele, manifestări sau energii divine, nu pot fi „văzute” decât „într-o anumită privință”, adică dintr-un anumit punct de vedere, „atât cât este minții omenesci cu putință”, „atât cât se poate”.²⁹ „Atât cât e îngăduit omului să vadă”, spune și Sf. Simeon, adăugând că dacă „Dumnezeu poate fi văzut prin curăția inimii, desigur că atunci când se produce curăția îi urmează și vederea”.³⁰

Cum se împacă în acest context cele două locuri iohanice: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (1, 18) și „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (14, 9)? Să fie vorba, în primul caz, de nevederea absolută a inaparentului, de necunoașterea supranaturii divine care e o taină nerevelată pentru ochii omului sau Ioan se referă la faptul că Dumnezeu nu a fost văzut până la venirea lui Isus?³¹ Primul loc citat continuă

²⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 7, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 107.

²⁹ *Ibidem*, II, 26, 27, în ed. cit., p. 73.

³⁰ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, 5. *Condiția vederii lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 165-166. Cf. și *Discursuri teologice și etice*, I, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 238.

³¹ Eriugena își pune aceeași întrebare: „ce anume s-a arătat atunci când se spune că Dumnezeu se va fi arătat, fie vizibil, fie invizibil”? Răspunsul pe care-l dă – în consens cu cel al Sf. Maxim și al Sf. Simeon – este că „Dumnezeu, anume Treimea supremă, nu a apărut vreodată, nici nu apare, nici nu va apărea cuiva în sine. Va apărea astfel în teofaniile sale, adică în apariții divine, în care Dumnezeu va apărea fiecăruia după mărimea purității și puterii sale”.

astfel: „Fiul Cel Unu-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut”. Ceea ce înseamnă că, pe de o parte, Tatăl nu se arată decât în chipul Fiului, iar, pe de altă parte, ceea ce apare în acest chip este o apariție care se dă vederii omului „pe cât îi e cu putință” acestuia să vadă dincolo de aparența sensibilă: „Așa l-am văzut, după capacitatea mea de a-l sesiza”.³² Cuvintele lui Filip adresate lui Isus: „Arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns” (14, 8) solicită vederea de dincolo de apariție, fără să intuiască – să creadă – că în orice apariție ceea ce apare se și arată totodată. Este un fenomen care *se arată, dar nu poate fi arătat*. În cererea lui Filip se rostește nu doar îndeajunsul certitudinii vizibile, ci și suficiența necredinței care, atât timp cât nu crede ce se arată, rămâne în umbra absenței, confruntându-se (în aparență) cu o ascundere închisă, fără adânc. Răspunsul lui Isus este elocvent: „De-atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl (...) *Nu crezi (s.n.)* tu că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine?” (14, 9-10). Este chiar răspunsul ascunderii ce se deschide, ce s-a deschis de fapt fără a fi văzută ca adânc.³³ Invizibilul ce se face vizibil este adâncul ce iese din ascundere, deschizându-se vederii ca Față care cere să fie văzută. Ieșind din ascundere la suprafața vizibilului, el se manifestă ca adânc deschis al Feței. Față ce cheamă vederea credinței nu pentru a deschide un adânc al vizibilului ori un alt vizibil mai adânc, ci spre „altul vizibilului” (J.-L. Marion),

„L-a făcut cunoscut”, adică „l-a arătat în sine, nu în ce privește dumnezeirea lui, care este întru totul invizibilă, ci în ceea ce privește umanitatea pe care a asumat-o (...). Căci de vreme ce prin sine e invizibil, sufletul omenesc arată prin mișcările sale corporale nu ceea ce este, ci că este” (*op. cit.*, I, 25, 26, în ed. cit., pp. 35, 37, 39). Despre aceste locuri, cf. André Scrima, *Comentariu integral...*, ed. cit., pp. 25, 217.

³² *Faptele lui Petru*, apocrife, XX-XXI, apud Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 278.

³³ „Isus oferă nu numai o imagine vizibilă a Tatălui care rămâne invizibil, ci o față (vizibilă) a invizibilului însuși (Tatăl), o imagine vizibilă a invizibilului *ca invizibil*” (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 94).

spre ieșirea la vedere a Celuilalt care se pune mărturie în propria noastră privire. De altfel, Isus răspunsese acestei solicitări chiar înainte ca ea să-i fie adresată: „Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați și văzut” (14, 7).³⁴ Dacă Tatăl apare și se arată în chipul Fiului, această apariție se revelează doar în puritatea vederii credinței; ochii văd „de acum” prin curăția inimii, prin nepăcătuire și iubire: „Cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui” (14, 21). Credința care vede prin iubire trebuie să creadă mai întâi în iubirea vizibilului ce i se oferă; cel ce nu iubește ceea ce vede, pe aproapele ce stă în preajma vederii, nu are în vedere nici invizibilul: „cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească” (1 Ioan 4, 20).³⁵ Ceea ce nu înseamnă că trebuie să ne oprim „la latura văzută a slujirii trupești”, la „firea celor văzute”, „la ceea ce se vede la suprafață”,³⁶ ci să lăsăm vederea în lumina manifestării Fiului în care ea vede pe Tatăl invizibil.³⁷ Este chiar fața vizibilă a invizibilului care se oferă, dincolo de suprafața aparentă, ca supra-față ce apare și se arată în pura ei revelare de sine.

Prin urmare, auto-revelarea Adevărului (drept Cale a Vieții) nu se în-scrie în imagine re-prezentativă, în literă vizibilă, nu se întipărește decât în urma invizibilului în vizibil, ca semn al lucrării Duhului. Mai mult, semnul acesta rămâne în lucrare atât timp cât nicio semnificație a sa nu se manifestă ca pozitivitate a

³⁴ Cf. *Comentariu integral...*, ed. cit., p. 215.

³⁵ Aceasta pentru că „iubim mai mult decât înțelegem”, ceea ce reprezintă – potrivit lui Hugues de Saint- Victor – misterul în care *suntem* doar „pentru a crede în ceea ce trebuie să iubim și pentru a iubi ceea ce credem” („Ce trebuie iubit cu adevărat”, II, în *Meditații spirituale*, ed.cit., p. 91).

³⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, în ed. cit., p. 125.

³⁷ „Depărtând gândul nostru de la cele văzute, și mai degrabă înălțându-ne spre slava nevăzută a Dumnezeirii”, spune și Sf. Simeon în *Cuvântări morale*, 3, *Discursuri teologice și etice*, I, ed. cit., p. 201.

vizibilului.³⁸ Și totuși, el este un semn vizibil al invizibilului, urma unui sens nevăzut ce se oferă vederii. Vizibil și invizibil, spus și nespus se întrepătrund în orizontul acestei vederi ce tinde spre deslușirea chipului care se dezvăluie și nu doar se face văzut, ci dă de văzut prin și dincolo de ceea ce se vede.³⁹ Văzul „teologal” se deschide spre paradoxul arătării iconice a invizibilului în vizibil, înfățișând în mod real – ca exercițiu fenomenologic radical – „modul cum imediat-vizibilul trebuie prelungit de privirea celui ce știe să vadă pentru ca, în sfârșit, acest imediat-vizibil să-și livreze adevăratul chip”. Nu vederea este cea care străpunge vizibilul pentru a atinge invizibilul; invizibilul însuși – ne(mai)văzutul neprevăzut – se oferă vederii, se lasă văzut în revelarea de sine, cheamă vederea pe urmele a ceea ce apare și se arată. Invizibilul își donează vizibilitatea, adevăratul chip, cel în care lucrător e Adevărul; o face însă doar celui ce știe să vadă, celui care, precum Ioan, e *discipol al văzului*, martor al slavei împărătești. „Ce este văzul unui martor?” Este, răspunde A. Scrima, înainte de toate atenția și așteptarea izvorâte din deposedarea de sine; mărturia văzătoare e atentă la trecerea invizibilului prin vizibil, așteptând ca în apariția acestei treceri să apară netrecătorul, chipul care ne privește și ne cere privirea: „a vedea înseamnă a atinge o stare de atenție care e efectul și fructul acelei deposedări de sine (...). E o stare de atenție și totodată de așteptare pentru a fi umplut de prezența lui Dumnezeu. Între cele două cuvinte – așteptare, atenție – există de altfel o legătură intimă. În această stare, spiritul martorului se trezește către un alt tip de percepție, către un alt tip de văz (...): e un văz care accede la invizibilul vizibilului, la acel loc unde sunt determinate și ființa și

³⁸ De aceea, „ține de esența prezenței să nu fie întotdeauna manifestată” (Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Union Générale d'Éditions, 10-18, Paris, 1968, p. 210).

³⁹ „Chipul îmi permite să văd că sunt văzut”, spune A. Scrima în *Timpul rugului aprins*, ed. cit., p. 42.

sensul a ceea ce e văzut. De aceea martorul reprezintă o formă de credință pe care am putea-o numi profetică (...); e vorba despre o privire cufundată în ceea ce se află acolo, de față, însă nu e totuși văzut. Și astfel, în fiecare clipă, lumea se deschide către locul unde Dumnezeu « este »". Atenția pe care o presupune această stare extatică e chiar reculegerea, o concentrare în sine a tuturor energiilor ființiale; ele se retrag în punctul central în care nimic nu mai e decât așteptare primitoare, receptivitate disponibilă, resorbindu-se într-o absență care nu înseamnă pasivitate chietistă, ci cuprins epuizat, evacuat de orice înfățișare aparentă, deschis în adânc revărsării prezenței divine. Prezență ce se oferă acestei depozitări de sine în măsura în care ea transformă vederea și se lasă văzută, trezește în vizibil urma strălucitoare a invizibilului. Invizibilul vizibilului este chiar locul în care apariția și ceea ce apare arată ceea ce dă de văzut, dăruind vederea. În ceea ce e văzut nu se poate distinge ființa care se dă în ceea ce apare de sensul apariției ca atare. Precum Isus care este întru Tatăl, de-o ființă cu acesta și totuși persoană distinctă a Treimii, ființa se arată întru sensul ce apare, la fel cum sensul este întru ființa a ceea ce apare. Ceea ce martorul vede este survenirea unui alt sens al lui a fi; așteptarea acestei transformări ar fi însă inutilă dacă ea nu s-ar însoți cu credința în noua lumină.⁴⁰ Credință profetică întrucât ea pre-vede ceea ce altfel este imprevizibil;

⁴⁰ Martor al slavei revelatului, Sf. Pavel nu crede pentru că vorbește, ci vorbește pentru că crede: „Crezut-am, pentru aceea am grăit” (2 Cor. 4, 13), căci el umblă „prin credință, nu prin vedere” (2 Cor. 5, 7). Ceea ce i-a făcut pe apostoli și pe profeți martori ai revelației lui Dumnezeu este „lucrarea și mesajul lui Dumnezeu. Mai întâi ei au crezut în ele și apoi au și vorbit despre ele” (Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, București, 2008, p. 100). Opunându-se *Eului*, constituit martor luminos, „subiectul rămâne lucrătorul adevărului, dar nu se poate pretinde producătorul lui. (...) Căci martorul nu dispune de niciun punct de vedere dominant asupra intuiției care-l inundă; în spațiu, fenomenul saturat îl înghite cu potopul său intuitiv; în timp, îl precedă cu o interpelare mereu deja prezentă” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, ed. cit., p. 346).

imprevizibilul însuși se autocreează autorevelându-se în ochii credinței. Credința prevestește ceea ce este dincolo și totuși de față, de față și totuși încă nevăzut. Ceea ce martorul vede este ne(mai)văzutul vizibilului, acel „loc” viu în care Dumnezeu se revelează ca ascundere (doar în acest sens, apofatic, „respingerea cunoașterii”, pe care A. Scrima o echivalează nevederii feței lui Dumnezeu, atinge ceea ce J.-L. Marion numește „privilegiul necunoașterii”, revelația invizibilului ca invizibil). De aceea cunoașterea prin mărturie este o viziune eshatologică a limitei vizibilului, acolo unde ceea ce sfârșește și închide vederea arată un nou început, ieșirea la vedere, adică împlinirea celor ce se văd în ne(mai)văzutul fiecărei clipe în care Dumnezeu este. „Martorul vede (...) un fel de *eshatologie în act*”, mărturia sa fiind mărturisirea revelației ca noutate a Vieții, ca libertate de a vedea, de a dăruia vederea și de a da de văzut: de a fi de față.

2. Înălțimea Feței și scara înțelegerii

„Cum anume poate pregăti Dumnezeu însuși pentru vizibilitate ceea ce este invizibil pentru orice spectacol al propriei Sale slave?”, se întreabă J.-L. Marion.⁴¹ Cu alte cuvinte, cum se dăruiește Dumnezeu recunoașterii în chipul lui Isus, ca invizibil ce se dă vederii? Pentru a putea răspunde, să comentăm, împreună cu A. Scrima, cele patru apariții ale lui Isus consemnate de Evanghelia lui Ioan în ultimele sale capitole (20-21). E vorba de evenimentele petrecute începând cu „ziua întâia a săptămânii” (duminica Învierii) până la arătarea de „după acestea”, la Marea Tiberiadei.

1. *Prima apariție din ziua Învierii* ne confruntă cu ceea ce s-ar putea numi *revelația mormântului gol*. Ea cuprinde trei secvențe sau trepte ale înțelegerii.

⁴¹ *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 107.

Cea dintâi treaptă (20, 1-10) reprezintă o pregătire a vederii invizibilului transcendent care se arată în chipul vizibilului. Primul lucru *văzut* de Maria Magdalena este piatra ridicată de pe mormânt. Precum în episodul învierii lui Lazăr (11, 39), piatra ridicată este „ultima piedică din fața « văzului »” care a fost îndepărtată, ultima limită a vizibilului care se ridică în fața intervenției invizibilului. Deocamdată însă vederea nu îndrăznește să-și urmeze chemarea; șocul confruntării cu nemaivăzutul este prea mare pentru ca ochiul să meargă mai departe decât este obișnuit să vadă. Cu toate că e ridicată, limita există încă în lăuntrul vederii, astfel încât vederea însăși trebuie să se ridice, delimitându-se de aparența vizibilului. Vederea încă nu vede, în ea nu s-a trezit privirea nevăzutului care o privește. „A vedea, spune Marion, nu cere nici alegere, nici decizie, este suficient să se expună rostogolirea începută fără încetare a vizibilului”, așa cum Maria vede cu ochii trupului piatra ridicată, fără să aleagă ea însăși în trupul vizibilului, aleasă însă între toți de imprevizibilul ce se expune. „Pentru a vedea, e de ajuns să ai ochi. A privi cere mult mai mult: trebuie să discerni vizibilul de el însuși”.⁴² Discernământul este chiar concentrarea sau depozedarea de sine prin care cel care privește știe să deosebească duhul și litera, „rațiunea și ceea ce se vede la suprafață”, ajungând la „dibuirea” lui Dumnezeu prin eliberarea de literă și de suprafața văzută a lucrurilor.⁴³ Vederea Mariei rămâne în pragul privirii ce rezistă inflației nevăzutului. Dimpotrivă, Petru și Ioan („celălalt ucenic”) fac un pas mai departe. Ioan nu se oprește la limita vizibilului, acolo unde întreaga povară a nevăzutului pare să strivească vederea; el nu ridică ochii ci, aplecându-se, cu smerenia credinței care se închină feței nevăzute, „a văzut giulgiurile puse jos, dar n-a intrat” (20, 5). Petru, în schimb, intră și vede același lucru (20, 6). Amândoi văd urma pe care invizibilul o lasă

⁴² Jean-Luc Marion, *În plus...*, ed. cit., p. 69.

⁴³ Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, în ed. cit., pp. 125-126.

în vizibil, semnul pe care îl lasă vizibilului pentru a fi recunoscut drept ceea ce trebuie văzut. Fără să se facă văzut, el lasă și dă de văzut, la fel cum lasă și dă de înțeles. Giulgiurile, spune A. Scrima, „sunt vestigiile rămase de partea noastră, de « partea aceasta » a vieții, lăsate de trupul înviat care a trecut « dincolo » de toate. Atâta conține mormântul gol: urma și atestarea ștergerii morții”. Giulgiurile văzute nu sunt ca atare decât urma vieții ce rămâne în pofida morții, urmă ce trebuie văzută întrucât ea arată înfrângerea morții. Intrarea în mormânt nu înseamnă pășirea în golul de dincolo de vizibil, căci mormântul nu e gol în adevăratul înțeles al cuvântului; intrarea în lumina Învierii presupune golirea vederii de întregul vizibilității aparente, dobândirea unui alt văz, care la drept vorbind nu pătrunde în nevăzut, ci se lasă pătruns de darul invizibil pe care deja îl intuiește. Dacă Ioan „a văzut și a crezut” (20, 8), aceasta pentru că ceea ce se arată vederii concentrate în privire întemeiază credința în nevăzutul unei lucrări care semnifică, se dă ca semn lucrător. În ceea ce vede, Ioan crede ceea ce nu vede; „totul devine limpiditate primă, nemijlocită”, „o intuiție globală”, „înțelegere fulgurantă”: Ioan „vede și primește astfel noua comunicare a Domnului său”. Vizibilul primește la sine invizibilul, oferindu-se ca loc al revelației. Dezvăluire (*apokalypsis*) care este în același timp înțelegere a paradoxului Învierii; revenirea la Viață a lui Isus presupune atât retragerea din lume, lume „goală” precum un mormânt părăsit, cât și rămânerea lui în „giulgiul” lumii, în semnele care nu încetează să arate lucrarea nevăzută a Vieții. De aceea, „apocalipsa” pe care Ioan o trăiește în fața mormântului este o primă revelație eshatologică; ceea ce se vede sfârșește la hotarele acestei lumi, dar tocmai în acest sfârșit se arată nesfârșirea lumii, „resurecția totală a creației și venirea Domnului”. Prin urmare, mormântul nu e gol, ci plin de urmele dispariției.⁴⁴ Trebuie ca ceva să dispară din vedere pentru a putea să

⁴⁴ Despre urma mormântului gol, ca apariție a urmei, cf. *Timpu rugului*

apară, să răsară în ochi. Dar urma nu arată în primul rând că ceva nu mai e, că nu e decât ceva lăsat în urmă; mai degrabă în urmă se *arată* ceea ce nu e, dar se arată într-o asemenea lumină încât se lasă văzut mai bine în absența întipărită în vizibilul invizibilului decât în prezența pură a vizibilității sale imediate.

Treapta următoare (20, 11-13) marchează un nou pas în adâncul înțelegerii văzătoare. Ca și Ioan (20, 5), Maria din Magdala se apleacă spre mormânt, închinându-și vederea slavei nevăzutului. De data aceasta, ea nu mai dă înapoi în fața ridicării vălului care îi acoperea ochii căutând în dispariția lui Isus o cauză lumească. Ea se apleacă și, cu ochii înlăcrimați de suferință dar și de speranță, vede: „Și a văzut doi îngeri în veșminte albe șezând, unul către cap și altul către picioare, unde zăcuse trupul lui Isus” (20, 12). În fața vederii nu mai apar acum semnele întipăririi invizibilului în vizibil, ca urme ale trecerii de la văzut la nevăzut; ceea ce apare arată privirii trecute dincolo limitele lumii de dincoace. Cei doi îngeri, ființe intermediare, stau în locul trupului dispărut al lui Isus, dezvăluindu-i parcă o nouă măsură, nemăsura staturii lui Cristos. Atât e trupul lumii care zace aici și acum; hotarele sale se întind între capul și picioarele lui Isus.⁴⁵ Dar în limitele văzute se întrevește nelimitarea nevăzutului. Între cei doi îngeri nu e nimic, nu se vede decât absența trupului dispărut. Și atunci, ce arată ei limitând vizibilul ce nu se vede? Faptul că în ceea ce nu se vede transpare prezența nemăsurată a nevăzutului, a ne(mai)văzutului a cărui trans-apariție se face vizibilă, cu toate că – în limitele aparenței – nu e nimic de văzut. Între cei doi îngeri se deschide o poartă nevăzută, prin care privirea

aprints, ed. cit., pp. 67-68.

⁴⁵ Adică între „rațiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Cristos” și „cea a iconimiei referitoare la întrupare” (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 139). Îngerii sunt astfel „rațiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvântul atotcauzator” (*ibidem*, 138).

Mariei trece dincolo, în căutarea Domnului dispărut. Ea parcurge astfel calea de la dispariția lui Isus la apariția lui Cristos, din adevărul văzut al lumii în adevărul lărgit al credinței. Căci, așa cum spune M. Henry, „nici Cristos, nici Cel care L-a trimis nu se arată în adevărul lumii. În adevărul lumii există Isus”; „lui Cristos îi este cu neputință să se arate în lume *ca Cristos*”; „nu există acces la Cristos decât în viața și adevărul care îi sunt proprii”.⁴⁶ Acest nivel al revelației Mariei constă ca atare în vederea adevărului nevăzut care, prin puterea iubirii și a pătimirii, se arată credinței. Brusc, golul se umple de Viața care, în chiar locul suveran al morții, se dăruiește vederii. „Ioan, subliniază A. Scrima, ne pune iarăși în fața unicității învierii: a faptului că cel înviat se situează acum în locul său propriu și că nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos. Trebuie deci ca el însuși să se facă recunoscut”. Vederea nu mai e pusă acum în slujba cunoașterii; ea e chemată să recunoască adevărata identitate a Celui înviat, cât și locul său propriu care, în mod profund semnificativ, se arată în lumină – în lumina Vieții – nu altundeva ci tocmai în trupul vlăguit al morții. Maria caută trupul lui Isus, prezența sa luminează pe care a cunoscut-o; Isus se face însă recunoscut de dincolo drept Cristos, prezență care, deși necunoscută, se impune cu puterea de-la-sine-cunoscutului, cu acea pregnantă strălucitoare a Adevărului care izbește vederea, rănind-o iremediabil.

Trebuie să ne oprim acum asupra unui aspect adânc revelator, întrucât el dezvăluie capătul de sus al vederii omenești și, în același timp, căpătâiul ei. Vederea la care a ajuns Maria din Magdala urcând cele două trepte ale depozitării de sine mai are de trecut în final o a treia încercare, capitală, un ultim nivel pe scara înțelegerii (20, 14-18). După vederea exterioară a pietrei ridicate și vederea interioară a îngerilor, suntem martorii vederii întoarse în urmă. Se cuvine să subliniem însă un fapt din păcate necomentat de Părintele Scrima: Maria întoarce

⁴⁶ Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, ed. cit., pp. 144, 145, 139.

capul *de două ori* pentru a vedea: „ea s-a întors cu fața și a văzut pe Isus stând, dar nu știa că este Isus” (20, 14); „întorcându-se, aceea l-a zis evreiește: Rabuni! (adică, Învățătorule)” (20, 16). Ce semnificație au cele două întoarceri și, mai ales, ce se întâmplă *între* ele?

Să remarcăm de la bun început că prima întoarcere a feței este însoțită de o vedere care încă nu știe să privească dincolo. Ceea ce apare în fața vederii este o față care cere să fie privită, nu fața unui om oarecare, ci supra-fața hristică ce se oferă intuiției ca surplus, preaplinul nevăzutului ce apare în lumină. Altfel spus, nu se dă ca spectacol vizibil, ci se arată întrucât „fața vorbește”.⁴⁷ Ea se manifestă unei alte fețe care o caută fără să întrevadă în ea Cuvântul ce vine de dincolo de aparență și de formă, fiind – cum spune Lévinas – „o deschidere în deschidere”. Fața lui Cristos „desface forma de orice *fiind* când intră în imanență”, ea de-formează ființarea însăși, deoarece manifestarea transcendentului în immanent deschide imanentul spre ceea ce el niciodată nu a fost, fisurându-i semnificațiile. Ceea ce fața transcendentului spune se dă ca ex-(s)pu-nere într-un immanent răvășit, *întors* pe dos de ce îi este dat să vadă (este privirea răsturnată sau „perspectiva inversă” invocată de Pavel Florenski).⁴⁸ Pe de altă parte însă, când se expune ca temă, fața „se disimulează deja”.⁴⁹ „Epifania feței” arată un eveniment paradoxal, căci ceea ce apare e mai intens decât apariția ca atare; fața vorbește *mai mult* decât spune ceea ce se vede. Ceea ce se vede este, după Maria, nu Cristos care o întâmpină de dincolo, ci „grădinarul” pe care îl cunoscuse dincoace: „Ea, crezând că este grădinarul, l-a zis: Doamne, dacă

⁴⁷ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 2000, p. 51.

⁴⁸ Privirea celui care-și înalță fața întunecată către Fața de lumină suportă o răsturnare sau o întoarcere-inversiune, devine receptacolul privirii prin care Dumnezeu privește lumea (cf. Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, ed. cit., pp. 273, 276).

⁴⁹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 51.

Tu L-ai luat, spune-mi unde L-ai pus și eu îl voi ridica” (20, 15). Deși e deschis în deschiderea feței, cuvântul omenesc nu urmează Cuvântul transcendent în intrarea sa în immanent. „Spune-mi unde L-ai pus”, cere el, nevăzând că El *este* pus în față, se pune ca față nu unei alte vorbiri, ci ascultării, liniștii sensului. „Eu îl voi ridica”, spune el; dar Cuvântul este *deja* ridicat deasupra oricărei vorbiri, rostindu-se de dincolo, dintr-o altă lumină. În fața spre care se întoarce fața Mariei, ceea ce apare se disimulează în propria apariție; nu se arată decât ca ascundere deschisă, ca inaparent ce *se dă* pe față. Dar vederea primă, a originarului – și ultimă, a celor ultime – presupune o dublă întoarcere; nu doar o frângere a pâinii pământești, ci și o răs-frângere (euharistică) a pâinii cerești. Spuneam că funcția semnului e de a arăta în vizibil lucrarea imprevizibilă a invizibilului. Fața însă nu e un semn ori o figură, imagine re-rezentativă a unui obiect. Fața se dă pe față nu numai pentru că vorbește, ci pentru că vorbirea ei cheamă. Este, după J.-L. Marion, însăși „icoana care își impune chemarea”: „Maria!”. A doua întoarcere nu doar se deschide feței ce cheamă, ci o ascultă, o primește la sine, se oferă acestei oferiri. „Epifania feței este *vizitare*”,⁵⁰ între-vedere, pătrundere a nepătrunsului în lumina unei priviri căreia îi vorbește, pe care o cheamă și o înalță la bucuria recunoașterii. Vederea primește imprevizibilul ca „dar făcut ochilor care nu-l așteptau”.⁵¹ Dacă a privi înseamnă a primi (*voir, c'est recevoir*); aceasta pentru că ceea ce se primește este neprevăzutul feței care ne privește, pe care vederea nu a cunoscut-o, însă privirea o recunoaște: „Rabuni!”. Ne întoarcem, precum Maria, chemați de ceea ce ne solicită privirea, dar în *vederea* unei priviri de dincolo (la fel cum, mai târziu, Petru se va întoarce pentru a-l vedea pe Ioan în adevărata sa lumină: „întorcându-se, Petru a văzut venind după el pe ucenicul pe care-l iubea Isus”, 21, 20). Ceea ce privirea sesizează

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 74.

întrece insesizabilul închis vederii, căci vizibilul *se întoarce* în el însuși cu toată forța imprevizibilului. Privirea este astfel un văz intuitiv, ca atare o vedere care nu cunoaște ceea ce vede, ci recunoaște în ceea ce se dă spre a fi văzut survenirea paradoxală a unui rost nevăzut.⁵² „Recunoașterea lui Isus de către Maria, observă A. Scrima, este și ea, totodată, fulgurantă, iar nu rezultatul unui proces logic. Exclamația ei face aproape corp cu clipa”, cu clipa de față. „Totul se petrece la limita între cele două lumi, lumea de jos și cealaltă lume, unde Isus *s-a întors* (s.n.) și care, de aceea, rămâne de acum înainte deschisă”. Iată că a doua întoarcere, cea recunoscătoare (o re-vedere lărgită), urmează de data aceasta întoarcerea-înălțare a lui Isus, re-întoarcerea la locul său propriu, drept Cuvânt al Tatălui. Răsu-cirea întregii ființe către Fața Adevărului (și putem desluși aici o preacunoscută sugestie platoniciană) este în același timp o ridicare a privirii spre ceea ce o privește,⁵³ deschiderea văzului în fața invizibilului și înălțarea sa răspunzătoare în lumina chemării. Ceea ce pune în vedere o relație dezechilibrată cu Infinitul, și anume „felul în care Inegalabilul privește finitul și care e, poate, ceea ce Descartes numea Ideea Infinitului în noi”.⁵⁴ Întorcându-și fața atinsă de slavă, vederea „atinge” Fața ne(mai)văzutului, se învăluie în dezvoltarea sa imprevizibilă.

„Această față invizibilă, dar privind, se întreabă J.-L. Marion, pot eu să o ating în schimb ca atare, fără a o coborî la rangul unui vizibil constituit și obiectivat, respectându-i invizibilitatea și salutând fenomenalitatea ei proprie, pe scurt privind-o așa cum ea mă privește?”⁵⁵ Cu alte cuvinte, în contextul discuției noastre, poate privirea omului care a atins

⁵² „Apariția « para-darului », *paradosis*. Când omul primește prin acel « dincolo », prin acea « întoarcere », având credință, el este « răsturnat », (...) regenerat, născut din nou” (A. Scrima, *Funcția critică a credinței*, ed. cit., pp. 112-113).

⁵³ În acest sens, înălțarea privirii corespunde cu ridicarea „ochilor inimii” (Ioan Scotus Eriugena, *op. cit.*, VI, 1, în ed. cit., p. 199).

⁵⁴ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1997, p. 169.

⁵⁵ Jean-Luc Marion, *În plus...*, ed. cit., p. 140.

înălțimea Feței ce i se arată să o atingă în vizibilitatea sa fenomenală, fără să-i rănească invizibilitatea? Fața este abordată potrivit intenției celui care o privește; așa cum ea nu poate fi privită decât dacă e primită în depozedarea totală a celui ce privește – și a privirii înseși care se lasă pătrunsă de o altă privire –, ea cere să nu fie posedată. „Nu te atinge de Mine” (20, 17), îi spune Isus Mariei, căci Fața Domnului nu poate fi atinsă, nu poate fi privită decât din depărtare, cu toate că ea însăși e aproapele nostru cel mai intim. „Cel ce socotește pe Domnul ziditor numai al celor ce sunt supuse nașterii și stricăciunii – explică Sf. Maxim Mărturisitorul – Îl ia în chip greșit drept un grădinar, asemenea Mariei Magdalena. De aceea, spre folosul aceluia se ferește Domnul de atingerea lui, întrucât pentru el încă nu s-a putut sui la Tatăl. (...) Căci știe că cel ce se apropie de El cu o asemenea prejudecată coborâtă se vatămă”.⁵⁶ E „un punct de vedere venit de altundeva care-mi impune unghiul său de vedere”,⁵⁷ vederea de dincolo care ne atinge în adâncul nostru, fără ca noi să-i putem întoarce atingerea. „Există *de acum înainte* (s.n.) un alt mod al intimității, afirmă A. Scrima, al proximității cu cel care este, de acum înainte, « sus » și « de sus »”. E vorba de o proximitate cu celălalt versant al realității, cu fața ei nevăzută. Suntem aproape de ea, o vedem în lumina slavei, îi ascultăm chemarea; și totuși, cu cât privirea ei pătrunde mai adânc în ființa noastră, transcendența sa nu e compromisă; dimpotrivă, cu atât mai mult ea se păstrează în nevedere, în neatingere.⁵⁸ Perspectivă care nu pleacă de la

⁵⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, 2, 45, în *Filocalia*, 2, ed. cit., pp. 182-183.

⁵⁷ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁸ „Dumnezeu este întotdeauna mai mare în nelimitarea sa pentru a fi căutat de fiecare dată când l-am aflat sau am crezut că l-am întrezărit (*ut inventus quaeratur immensus est*). Închide în sine inexprimatul care face cu puțință orice exprimate” (Jad Hatem, *La Rosace. Prolégomènes à la mystique comparée*, Éditions du Cygne, Paris, 2008, p. 19). Căci „a-l găsi – spune Sf. Grigorie de Nyssa – înseamnă a-l căuta mereu; într-adevăr, nu sunt două lucruri să-l

lipsa de relație cu un insuportabil inaccesibil, dar nici de la relația orizontală a celuilalt egalabil, ci de la transcendență, acces vertical, trezire la o înălțime care ne fură pământul de sub picioare.⁵⁹ Ridicare a vederii la înălțimea Feței care iese la vedere, dând de înțeles că dă ceva de neatins cu simpla vedere la nivel: un superlativ absolut. A înțelege înseamnă aici a te lăsa atins de înțeles, cuprins de comprehensibil, a primi fără a atinge ceea ce ți se dăruiește. Ceea ce privirea Mariei primește în dar e însuși ascunsul deschis al feței care o privește, revelarea vieții imprevizibile a invizibilului. Purtând icoana vie a chemării în privire, ea o încredințează fraților întru credință: „Și a venit Maria Magdalena vestind ucenicilor că a văzut pe Domnul” (20, 18). Mărturisirea vederii nu e altceva decât aducerea la vedere a celorlalți; vederea nu e deplină – mărturisitoare a Adevărului – dacă nu e împărtășită, con-simțită. Ea arată ucenicilor „drumul către o altă dimensiune decât cea a lumii”, și totuși „totul rămâne, în aparență, *ca înainte (s.n.)*”. Vederea mărturisește un chip ne(mai)văzut, drept cale de urmat și adevăr ce cheamă la vedere; în ea se vestește însuși Vestitorul, Cuvântul Vieții care ne atinge viața. *Ca înainte*, în aparența manifestării, ceea ce apare face corp comun cu propria sa apariție. *De acum înainte* însă, în apariție, fața lumii se topește în fața lui Isus.

2. *Prima apariție a lui Isus în mijlocul ucenicilor* (20, 19-25) are loc în aceeași zi de duminică, spre seară. „A venit Isus și a stat în mijloc” (20, 19), pentru a fi văzut de toți cei

căutăm și să-l găsim, ci ceea ce obținem căutându-l este chiar actul de a-l căuta” (In Eccl., hom. 7, n. 6).

⁵⁹ Aici, într-adevăr, „Înaltul este un cifru esențial al transcendenței”, căci, pe de o parte, „Înălțimea lui Dumnezeu se manifestă cel mai bine prin pogorârea sa în care El rămâne totuși Înaltul-Desăvârșit” iar, pe de altă parte, „doar înălțimea lui Dumnezeu poate «garanta» că înălțarea creaturii nu se preschimbă în disoluție” (Miklos Vetö, *Philosophie et religion*, L’Harmattan, Paris, 2006, pp. 114, 81, 87).

adunați în lumina aceleiași credințe. Locul central pe care îl ocupă e menit să absoarbă privirile, mijlocindu-le accesul spre noua viață care se arată. Apariția aceasta e absolută, fără rest, întrucât ceea ce apare se arată și se dă totodată. Apariția nu e un dar decât în măsura în care ea se donează în ceea ce apare arătându-se. „Isus se face văzut”, spune A. Scrima, „El se arată”; arătarea lui însă – trebuie precizat – comportă o dublă semnificație a manifestării. Ființa care se arată *se lasă* văzută; a te lăsa văzut înseamnă a te da vederii, a da de văzut. Vederea celorlalți e astfel întâmpinată – deschisă chiar – de ceea ce se lasă văzut. Dar această primă semnificație a arătării nu e îndeajuns de vizibilă pentru a se impune ochiului orbit de apariția imprevizibilului. De aceea, Isus ține să își arate propria arătare, să facă vizibil ceea ce se arată învăluit în invizibil: „le-a arătat mâinile și coasta Sa” (20, 20). Între „a venit Isus” și „le-a arătat mâinile și coasta Sa” se înscrie saltul de la prima la a doua semnificație a arătării. Faptul că El a venit și a stat în mijloc încă nu e o garanție a vederii, sau – dacă totuși e – nu se ivește în vizibil cu forța apariției invizibilului. Venirea lui Isus nu e survenire decât în a doua sa arătare care întărește manifestarea; stând în mijloc, El intervine drept dezvăluire, eliberare și con-centrare a vederii. Abia acum „s-au bucurat ucenicii, văzând pe Domnul” (20, 20). Ce văd ei de fapt? Nu apariția ca atare a lui Isus care li se dă în puritatea esențială a ceea ce apare, ci ceea ce li se arată. Ei îl văd pe Domnul *în* mâinile și *în* coasta Sa; Domnul li se arată în semnele care îl arată. Semnificantul vizibil înfățișează vederii semnificatul invizibil; la rândul lui, semnificatul își dezvăluie invizibilitatea într-un semnificant care îl prezintă în vizibil. „Era neapărat nevoie, comentează A. Scrima, ca cel înviat să înceapă prin a oferi mărturia înscrisă în acest corp (...): crucea e cea care « semnează » acum adevărul învierii”. Semnul semnificant este astfel *urma* propriului semnificat; nu este însă un semn lăsat în urmă, ci însăși manifestarea strălucitoare a semnificatului.

Ceea ce apare în apariția semnelor mâinilor și coastei arată ceea ce se lasă văzut, se arată drept prezență reală a Celui înviat. El „se manifestă numai și numai pentru a confirma această situație, pentru a marca deschiderea în sfârșit operată între « jos » și « sus »”. E, într-un fel, o confirmare mărturisitoare a propriei afirmări, căci Isus nu apare ca imagine reprezentativă, ci ca Cel ce este în spațiul și în timpul nostru. În semnele apariției sângerează Adevărul crucificat și înviat, vorbește triumful vieții care cu moarte a călcat moartea. Cel trimis – și recunoscut drept Cristos – transmite ucenicilor Duhul mângâietor (20, 22), căci, lăsându-se văzut, El le comunică misiunea „de a lăsa să opereze Duhul”. Semnele vederii Fiului nu s-ar împlini, nu ar rodi în acte de credință dacă ele nu ar fi însuflețite de lucrarea Tatălui, de Duhul Sfânt care „face toate lucrurile limpezi, cognoscibile”. Duhul limpezește lumea lucrând întru Tatăl, la fel cum Fiul arată pe Tatăl mărturisind în Cuvânt, în semnele transparente ale Vieții. De aceea, cuvintele lui Cristos „sunt duh și sunt viață” (6, 63)⁶⁰; ceea ce ele rostesc arată lucrarea noii Vieți, „lumina invizibilă” ascunsă vederii lumești, dăruită însă vederii duhovnicești: „Vedeți în duh ceea ce nu puteți vedea cu ochii”.⁶¹ Este vorba, comentează Henry Corbin, de „un caz de viziune teofanică, adică de percepție prin organul vederii lăuntrice”.⁶²

Faptul că Toma nu e de față, deci nu trăiește bucuria vederii și nu primește binecuvântarea suflării Duhului, nu e lipsit de semnificație. Ioan vrea să ne arate, prin comparație, ce înseamnă a nu împărtăși revelația survenirii hristice, așadar a

⁶⁰ „Pentru a le înțelege, este nevoie de Duhul, este nevoie de credința care depășește ceea ce este văzut, depășește trupul. Trupul pe care vi-l dau nu este un trup natural. Acest trup natural nu folosește la nimic, ci trupul spiritualizat, care a primit viață prin Duhul Sfânt, datorită crucii” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 92). Despre cele două trupuri – real sau natural și spiritualizat sau al milostivirii –, cf. *ibidem*, p. 90.

⁶¹ *Faptele lui Petru*, în op. cit., p. 278.

⁶² Henry Corbin, op. cit., p. 278.

nu crede ceea ce nu se vede: „Deci au zis lui ceilalți ucenici: Am văzut pe Domnul! Dar el le-a zis: Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, și dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, și dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede” (20, 25). Mărturisirea vederii altora e insuficientă pentru a naște propria vedere. De fapt, vederea nu poate depune mărturie, căci nu se poate mărturisi pe sine; ceea ce alții văd nu se vede și în ochii ce nu sunt de față. Doar cuvântul (hermeneutica) e în stare să mărturisească celorlalți ceea ce ne-a fost dat să vedem.⁶³ De aceea, „am văzut pe Domnul!” nu e decât o mărturie indirectă, prin intermediul cuvântului care stă în locul vederii. Cuvântul însă nu vede și, cu atât mai puțin, nici nu dă de văzut. Astfel că, la nivelul logicii discursive – sau la *prima* vedere –, răspunsul lui Toma e perfect justificat. Începe să-și piardă însă din justificare în momentul în care îl transpunem la un alt nivel, încercând să introducem o diferență între semnele arătate de Isus și cele la care se referă Toma. Sunt oare aceleași semne invocate aici? În aparență da, în ambele cazuri fiind vorba de urmele crucificării. Dar urmele pe care le arată Isus ucenicilor sunt semnele în care se dăruiește prezența invizibilului; semnul nu e doar semn-ificare, arătare a ceva care ne privește și se arată privirii, ci și ivire în lumină a ceea ce este, a unui adevăr imprevizibil care se dăruiește și cheamă la dăruire.⁶⁴ A vedea înseamnă acum a recunoaște, iar a recunoaște se deschide în a mărturisi. Semnificantul vizibil operează în virtutea lucrării semnificatului; în semn nu apare și nu se arată altceva decât însăși natura celui în-semnat, semnătura prezenței invizibilului

⁶³ „Desigur, invizibilul nu se oferă aici într-un spectacol vizibil tuturor în mod nemijlocit și fără mijlocirea unei hermeneutici, ci se dă spre a fi recunoscut printr-un anumit lucru vizibil pe care-l investește în mod supraabundent și ca pe semnul fără rest al întipăririi sale” (J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, ed. cit., p. 115).

⁶⁴ Căci „semnul este un lucru care, în afara impresiei pe care o transmite simțurilor, cheamă în minte altceva din sine” (Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 1).

în vizibil.⁶⁵ Dimpotrivă, pentru Toma, semnul e pus în absență, nu numai întrucât nu e văzut, un pur referent *in absentia*, ci fiindcă nu se arată, nu se dă celui absent. Am văzut că privirea nu poate atinge înălțimea Feței Domnului; fără să fie atins de ceea ce i se arată – căci absent din fața apariției –, Toma dorește să atingă. „Nu te atinge de Mine!” ar fi putut să sune și interdicția adresată lui. A atinge, a pipăi semnul înseamnă a avea contact direct cu trupul, a dobândi certitudinea materială nemijlocită, „sensul concret însuși”. Vederea – și credința – lui Toma se întemeiază pe atingere, nu pe recunoaștere ci pe cunoașterea semnului vizibil. Urmând sugestiva distincție pe care A. Scrima o face între credință și crezare (similară celei dintre *foi* și *croyance* la Gabriel Marcel), putem spune că Toma dă crezare fără să se lase dăruit de credință.⁶⁶ Or Isus nu se oferă atingerii ci vederii, unei vederi atinse de intangibil. Mâna lui Toma aproape că ar dori să se unească cu mâna străpunsă a Celui crucificat; vederea lui se adună întreagă în degete, confiscată de imediatul manifestării. Este nevederea necredinței în invizibilul care își arată fața, dăruindu-și prezența până – ori mai ales – în adâncul absenței.⁶⁷ Este un

⁶⁵ „Semnificatul este în Dumnezeu în întregime și cu tot ceea ce îl constituie pentru intelect, din punct de vedere formal” (Jacques Maritain, *Grandeur et misère de la métaphysique*, în *Le Roseau d'or, œuvres et chroniques*, Librairie Plon, nr. 5, 1925, p. 168). Dar deși semnificatul este în întregime în Dumnezeu, Dumnezeu nu este în întregime în semnificație, căci aceasta nu acoperă decât ceea ce în lucruri poate fi abstras ca semn, o perfecțiune care, formal, semnifică pentru și în intelect. Semnificatul divin transcende semnificația, iar acest *in finit mai mult* sau exces semnificant se dă în semn ca lucrare vie, însuflețitoare.

⁶⁶ Cu referire la deosebirea între *foi* (credință) și *croyance* (crezare, încredințare sau pur și simplu credințele capitalizate ori instrumentalizate ale certitudinii), cf. André Scrima, *Funcția critică a credinței*, ed. cit., pp. 37-40.

⁶⁷ „Dincolo de atingere (« adu degetul tău [...], adu mâna ta... », Ioan 20, 27) și evitarea atingerii (« nu mă atinge », Ioan 20, 17) (...), Cristos înfăptuiește, așadar, și paradoxul idolului: saturația privirii prin excesul intuiției face fenomenul Său insuportabil, vederea – copleșită – nu mai vede cu ajutorul vederii” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., pp. 375, 376). Dar „dacă o revelație efectivă trebuie, poate sau a putut să se doneze în apariția fenomenală, ea n-a putut-o, nu o poate sau nu o va putea face decât donându-se după tipul

semn al cărui supra-semnificat lucrează (și) în absența semnificantului. Cuvintele cu care se sfârșește prima zi, „nu voi crede”, mărturisesc drama unei vederi care nu discernе în trupul vizibilului față ne(mai)văzutului ce o privește.⁶⁸

3. A doua apariție a lui Isus în mijlocul ucenicilor (20, 26-29) are loc după opt zile de la cea dintâi, în același cadru, de data aceasta Toma fiind și el de față. Din nou, Isus vine și stă în mijlocul lor, reiterând centralitatea apariției sale, propunându-se încă o dată vederii celor ce cred în El. Se adresează de la început lui Toma, cel care pusese la îndoială mărturia văzătoare a confracților săi: „Adu degetul tău încoace și vezi mâinile Mele și adu mâna ta și o pune în coasta Mea și nu fi necredincios, ci credincios” (20, 27). Misterul invizibil al vizibilului se dă privirii prin semnele ce-i confirmă realitatea. Nu înseamnă însă că se degradează ca mister, dizolvându-și în vizibil numinozitatea. Misterul se arată donându-se în iconomia apariției sale. Este „manifestarea către « exterior » a intimității misterului, a tainei lui Dumnezeu, manifestarea a ceea ce se numește « teologie »”. Exteriorizarea misterului în apariția de sine este o epifanie în care *noumenon*-ul se arată în și ca *phainomenon*; este vorba de o fenomenalizare a esenței care se manifestă *ca esență*, dar se arată *ca aparență*. Un fenomen care atrage vederea este deja un fenomen privit, dar ceea ce se privește deschide o nouă vedere, *teo*-logică. Toma ține să-și întemeieze vederea pe atingere, iar chemarea lui Isus se adresează

paradoxului prin excelență”, printr-un maximum al fenomenalității saturate („această eliberare a posibilității ca revelație și de către revelație”), care este un paradox la puterea a doua, un *paradoxotaton* (*ibidem*, pp. 370-372).

⁶⁸ „Toma e deci omul ce se îndoiește – spune Sf. Maxim – care anevoie crede că se va produce în el învierea rațiunii (cuvântului) virtuții și cunoștinței. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvârșite mai înainte, întipărite nepătimaș în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvântului (Rațiunii) și să-L mărturisească pe El Domn și Dumnezeu”, amintire nepătimașă care e recunoașterea ce „are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor” (*Ambigua*, 143).

mâinii ale cărei degete trebuie să atingă pentru a vedea și a crede ceea ce văd. El invită astfel la contactul direct cu lumea sensibilă, cu trupul martirizat care – am văzut – este cea mai înaltă dovadă a mărturiei. Rana „îi oferă lui Toma atestarea credinței sale”, dezlegarea de acel „nu cred” rostit în urmă cu o săptămână. Rana lumii, ca semn al apariției transcendentului viu, se arată însă nu pentru a fi atinsă. Provocarea lui Isus vizează tocmai intangibilitatea apariției sale; chiar dacă El cheamă mâna lui Toma, acesta nu mai are nevoie de atingere pentru a vedea. Răspunsul lui – „Domnul meu și Dumnezeuul meu!” (20, 28) – este expresia spontană a revelației pe care o trăiește în fața fenomenului privit în care strălucește fața misterului. El realizează saltul de la crezare la credință. Crezarea „operează cu reprezentări ale minții noastre (...). E un tip de credință care nu ne poartă nicidecum dincolo de această lume, spre înalt, ci ne menține aici, jos, iar când se referă la Dumnezeu, o face pentru a întări, fără să-și dea seama, identitatea noastră mundană”. Vederea lui Toma dorește să dea crezare semnelor care atestă – static aproape – invizibilul rănit; ea se oprește la limita acestei lumi, întrucât urmărește să citească într-un semnificant vizibil cuvântul însângerat al invizibilului.⁶⁹ Nu ascultă chemarea înaltului, ci cheamă aici jos; manifestarea transcendentului însă – chiar dacă este o exteriorizare – nu înseamnă coborâre într-o privire chemătoare, ci înălțare a privirii înseși la altitudinea chemării. Căci el nu ne cheamă acolo unde suntem, ci unde (încă) nu suntem. Doar privirea smerită, care se pleacă în fața slavei divine (așa cum Petru și Maria își apleacă privirea în mormânt), poate atinge acea intensitate a depozitării de sine, acea plenitudine a golirii care să o ridice spre ne(mai)văzut. Dar ea se înalță la înălțimea Fetei fără să o egaleze, fără să atingă supremația supremului care e chiar slava, „extra-vaganța transcendenței”

⁶⁹ „Întipărirea primită în mod paradoxal de invizibil în rana evidentă pe care i-o face vizibilul” (J.-L. Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 117).

sau „nemăsura însăși a infinitului”.⁷⁰ Iar privirea lui Toma, fără să știe, face acest pas; ea trece pe nesimțite, călăuzită de chipul lui Isus, din rana lumii acesteia în viața lumii celeilalte, de la crezare sau certitudinea credinței orizontale la taina credinței verticale. Toma obține, precum Ioan, harul vederii dincolo de vizibil, „și de acolo primește siguranța a ceea ce vizibilul reprezintă, exprimă, revelează”. Dar credința lui e încă rodul vederii logice: „Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut!” (20, 29). Vom reveni în final la aceste formidabile cuvinte. Să spunem deocamdată că a doua apariție a lui Isus în mijlocul ucenicilor are loc de fapt în *vederea* lui Toma și a tuturor celor care, ca și el, „nu cred” decât în discernământul propriei vederi.

4. *Apariția lui Isus la Marea Tiberiadei* (21) se consumă în fața ucenicilor care și-au reluat ocupația inițială, pescuitul. Dacă în aparițiile anterioare Isus vine și stă în mijlocul lor, de data aceasta El li se arată, pentru ultima oară, ca „arătare spre Ultim”, ca deschidere eshatologică a credinței spre viața cea nouă. Acționează și aici semnul recunoașterii, „mulțimea peștilor”, imediat înțeles de Ioan, „ucenicul acela pe care-l iubea Isus”: „Domnul este!” (21, 7). „Domnul meu”, cuvintele rostite de Toma, reprezintă vederea recunoscătoare a unui semn ce se dă explicit vederii. Rana trupului lumii, spuneam, se deschide din nou, se arată aproape explicându-și misterul; rana este semnul vizibil în care se dezvăluie invizibilul. De data aceasta însă, semnul nu trimite direct spre semnificatul său; mulțimea peștilor nu este semnul propriu-zis al apariției hristice, ci lucrarea a ceea ce apare. Ceea ce apare e activ nu

⁷⁰ Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 200, 202. În acest sens vorbește Karl Rahner de „acest *Extrem de aproape* care este totodată *Cel mai îndepărtat*” (*Tratat fundamental despre credință. Introducere în conceptul de creștinism*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 336).

într-un fenomen aparițional care se impune vederii, ci în manifestarea oblică, indirectă, a propriei apariții. Ceea ce se arată și stă în semnul arătării de sine nu e cunoscut: „Isus a stat la țarm; dar ucenicii n-au știut că este Isus” (21, 4). Ceea ce se arată însă în lucrare, deși învăluit în propria dezvăluire, e de îndată recunoscut. Semnul mulțimii peștilor nu este astfel un semn de recunoaștere a invizibilului în vizibil, ci semnul arătător al vizibilului în invizibil, „paradoxul recunoașterii fără spectacol”.⁷¹ Ceea ce el arată în vizibil se arată în și ca invizibil: „Domnul este”. Dar Domnul *nu este* ca atare în semnul care îl arată, după cum nici semnul acesta nu dă arătarea Sa, ci El dă semn că *este*, se arată prin și dincolo de ceea ce semnifică.⁷² Dacă Ioan vede și înțelege acest hiper-semn al invizibilului, Petru aude mărturia vederii lui Ioan („Simon-Petru, auzind că este Domnul...”, 21, 7), încredințându-se cuvântului clarvăzător al lucrării Cuvântului.⁷³ Revenim cu aceasta la paradoxul identității reale a lui Isus, căci „Domnul este” acum în vederea recunoscătoare a tuturor, arătându-se drept Cel ce este ne(mai)văzut, dincolo de darul văzut pe care îl oferă, de „pâinea văzută în toate simțurile”.⁷⁴ De aceea, „niciunul din ucenici nu îndrăznește să-L întrebe: Cine ești Tu? știind că este Domnul” (21, 12). „E semnificativ, observă A. Scrima, că

⁷¹ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 117.

⁷² Cuvântul divin, spuneam, e înaintea semnificației, dar se desface și se desfășoară spre aceasta, deschide calea nesfârșită a înțelegerii, se revelează drept cel mereu căutat: „Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie nesfârșit sau, altfel spus, cuvântul absolut este în sine încă lipsit de semnificație, dar poartă sarcina semnificației. Se desface în straturile nesfârșite ale sensului în care, văzut de oameni, apare în întruchipări finite, pline de sensuri. Prin aceasta se definește caracterul specific de cod, de text cu cheie, al exegezei mistice. Noua revelație la care devine partaș misticul se prezintă ca o cheie a revelației. Ba mai mult: cheia se pierde, dar rămâne impulsul nesfârșit de a o căuta” (G. Scholem, *op. cit.*, p. 18).

⁷³ Petru, adică „latura activă a sufletului” și Ioan „cea contemplativă” (Sf. Maxim, *Ambigua*, 142).

⁷⁴ Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 202.

recunoașterea se produce acum fără ajutorul cuvintelor”, și aceasta spre deosebire de aparițiile anterioare, mijlocite de cuvânt. Adevărata revelație nu e discursivă, nu se sprijină pe cuvânt pentru a se produce; ea nu se dă într-un semn lingvistic și nici într-o imitație „spectaculară” care „merge de la vizibil la vizibil prin asemănare”,⁷⁶ ci într-un act de prezență imprevizibilă. Ioan se pare că este singurul dintre ucenici – cel mai iubit – care „are vocația și primatul vederii dincolo de ceea ce se întâmplă în imediat”, dar ceea ce se întâmplă se arată în i-mediatul manifestării sale. „Cine ești Tu?” ar putea fi întrebarea lui Toma și totodată a acestei lumi: Cine ești Tu ca să cred că Domnul este? Dar Domnul este pentru că „vederea lui, întâlnirea cu el nu mai țin de lumea aceasta”. Domnul este recunoscut aici drept Cel ce este tocmai pentru că El nu mai e aici; doar El e darul Vieții de dincolo pe care îl oferă, spre înălțare, vederii de aici. Darul său nu se mai încarcă de semne, nu mai respiră în cuvânt, ci se dăruiește pe sine ca pâine a vieții care dă viață lumii: „A luat pâinea și le-a dat lor, și de asemenea și peștele” (21, 13). Ucenicii nu îl văd pe Isus în mulțimea peștilor ce îl arată, ci sunt dăruiți cu harul în care El se arată veșnic viu. A treia apariție le pecetluiește pe cele două anterioare, căci abia acum ceea ce se dă vederii este darul ascuns care o luminează și îi poartă mărturia spre dovedirea celor nevăzute.

Trei observații se impun în finalul acestor reflecții.

Prima observație se referă la modalitatea în care au loc aparițiile lui Isus. De fiecare dată, el *stă* în miezul revelației: „a văzut pe Isus stând” (20, 14), „a venit Isus și a stat în mijloc” (20, 19), „a stat în mijloc și a zis” (20, 26), „Isus a stat la țarm” (21, 4). În greacă, ne spune A. Scrima, „a stat” (*éste*) înseamnă în același timp „a apărut”. Faptul că fiecare apariție se confundă cu starea lui nu e astfel deloc surprinzător; El

⁷⁶ J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 117.

apare însă într-o *altă* stare, transcendentă, în vizibilul imanenței. Nu apare de undeva, dintr-un dincolo spațial și temporal situat la o distanță incomensurabilă, ci se dă în fulguranța vederii în mod abrupt. Ceea ce apare se arată dintr-o dată în apariție, la fel cum revelația pe care o pune în vedere este spontană. Dar ceea ce apare nu se dă în mișcare, nu se poate comunica în dinamismul apariției; ceea ce se arată trebuie să stea în arătarea de sine, să zăbovească în oferirea de sine care e o veșnică lucrare a vieții. Dacă actul revelator ca atare e fulgurant, o epifanie ce are loc în clipa de față, ceea ce se revelează transcende timpul și locul, *stă* în așteptarea recunoașterii, dar într-o stare iradiantă.⁷⁶ Sedentaritatea nu este aici propriu-zis sedere ori așezare, ci *statornicie*, prezență durabilă, *rămânere* roditoare în miracolul Vieții: „Eu sunt viața, voi mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă” (15, 5).⁷⁷ Ceea ce ne răscolește înțelegerea nu este timpul ca trecere, ci infinitul netrecerii, acea afirmare a *diferenței* care trezește și neliniștește: lucrurile eterne care, netimp fiind, sunt *tot* timpul. Lamentația omului în fața trecerii timpului dă glas netrecătorului care își rostește diferența. Timpul e resimțit și sesizat ca alteritate constrângătoare, limitativă, *doar* pentru că în pustiul curgerii sale izvorăște o altă prezență, chipul Aceluiași inegalabil, imemorialul identității cu sine care – după Descartes, Schelling și apoi Lévinas – se dă ca infinit în finit (*Infini dans le fini*). Iar în acest *în* (sau în acel *în* din *infinit*) „se află neliniștea timpului ca trezire”, „acea neliniște

⁷⁶ Stare a mărturisirii recunoașterii înseși, așa cum vom vedea că se întâmplă cu discipolii pe drumul spre Emaus: „Și pe când vorbeau ei acestea, El a stat în mijlocul lor” (Luca 24, 36). Isus *stă* în mijlocul mărturisirii pe care o face cu putință, se mărturisește și se recunoaște drept Cristos.

⁷⁷ „Prin această rămânere nu se înțelege simpla legătură cu El și supunerea față de El, în care continuă să existe o despărțire între El și ei, ci prezență personală față de Prezența personală în modul cel mai intim cu putință, în care omul să fie cuprins cu totul, un singur trup cu El” (Comentariu integral..., ed. cit., p. 251).

din sânul odihnei”,⁷⁸ care nu marchează simpla trecere de la o realitate temporală la una extra-temporală, ci o coborâre lucrătoare a infinitului în limitele creației finite pe care o înnoiește nelimitat.⁷⁹ În plus, *a sta* exprimă identitatea cu sine a Celui ce este neschimbător, în timp ce participarea omului la „substanța lui Dumnezeu care face lucruri schimbătoare fără să se schimbe ea însăși”⁸⁰ presupune schimbarea, itineranța ori convertirea celui care poate și trebuie să se schimbe pentru a putea rămâne în Cel neschimbător.

A doua observație privește tocmai această *recunoaștere*. „A nu ști” revine explicit cu ocazia unora din aparițiile hristice: „noi nu știm unde L-au pus” (20, 2), „nu știu unde L-au pus” (20, 13), „nu știa că este Isus” (20, 14), „ucenicii n-au știut că este Isus” (21, 4). Dacă adăugăm la acestea și faptul că, în cursul primei sale apariții în mijlocul ucenicilor, Isus le arată mâinile și coasta pentru ca ei să *știe* și că necredința lui Toma este expresia neștiinței, remarcăm că ceea ce apare este mai întâi ignorat. A. Scrima dă și alte exemple ale acestei neștiințe, culese din a patra Evanghelie, afirmând că „avem de a face cu o formă de narațiune care duce dincolo de ea însăși, o formă foarte caracteristică pentru Ioan”. Ce nu știu ucenicii de fiecare dată? Vederea lor este încă o facultate a percepției mundane; ea cunoaște ceea ce vede, adică o apariție care i se impune în cuprinsul lumii acesteia. Ioan Botezătorul *știe* acest lucru, atunci când le vorbește fariseilor despre Cel ce se află în

⁷⁸ Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, L’Herne, Paris, 1992, p. 127. Iar aceasta întrucât există „un timp mai profund sau un timp originar dincolo de timpul liniar” (*ibidem*, p. 60). Caz în care, precizează Lévinas, „actualitatea cogito-ului se întrerupe în ideea Infinitului”, ca negativitate a in-finitului în finit, deoarece „ruptura actualității gândirii în ideea de Dumnezeu este o pasivitate” (*De Dieu qui vient à l’idée*, ed. cit., p. 106).

⁷⁹ Căci – așa cum spune Sf. Augustin – „se face în timp ceva nou, care nu are finitudinea timpului” (*De Civitate Dei*, 12, 13, 1).

⁸⁰ Sf. Augustin, *De Trinitate*, I, c. „Noi, cei care suntem schimbători, schimbăm în mai bine – adaugă el –, suntem făcuți să participăm la Verbul care e neschimbător” (*Epist.* 140, 4, 12).

mijlocul lor – la fel cum Isus se va arăta în mijlocul ucenicilor – fără să fie cunoscut: „În mijlocul vostru se află Acela pe care voi nu-L știți” (1, 26).⁸¹ Vederea cunoaște însă în dauna recunoașterii, căci a cunoaște doar vizibilul afirmării lumești înseamnă, în ultimă instanță, a nu cunoaște, a nu ști să discerne vizibilul din el însuși. Isus nu numai că se face cunoscut în apariția ca atare, ci se lasă recunoscut în ceea ce apare; se arată cunoașterii în vederea recunoașterii.⁸² „Cel înviat se situează acum în locul său propriu și (...) nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos”.⁸³ Păcatul, repetăm, constă în a nu-l cunoaște pe Dumnezeu în revelația sa care e Isus, ignorarea identității lui întru Tatăl care l-a trimis în lume. Dar *a nu ști*, trebuie precizat, este o condiție preliminară pentru *a ști*; necunoașterea sau cunoașterea mundană, logică, precede recunoașterea teo-logică, drept rod al credinței. Adevărul învierii nu poate fi știut, recunoscut în realitatea sa supranaturală (și suprasaturată) decât printr-un salt radical – apofatic am spune – ce înregistrează o ruptură de nivel *obligatorie*. De aceea, neștiința nu numai că pregătește știința vederii, dar e însuși privilegiul depozitării de sine. Neștiința fisurează certitudinea, dezechilibrează coerența logică; pune în vedere ceea

⁸¹ „Oamenii cei mai apropiați de Isus sunt cei mai învăluiți, mai ascunși, mai uimitori, cei care îl lasă pe Cristos să transpară prin ei”, cei care nu mai sunt, se ascund în lumină (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 27).

⁸² Dându-se în absolut, notează J.-L. Marion, adică „liber de orice analogie cu fenomenele de drept comun și de orice determinare printr-o rețea de relații, fără precedent și fără antecedent în deja văzutul (prevăzutul)”, fenomenul ireductibil al apariției lui Isus este „un fenomen într-atât de saturat, că lumea n-ar putea să-l accepte. Venit printre ai săi, ai săi nu l-au recunoscut (...) Dar acest refuz al deschiderii, deci această desfigurare, rămâne încă manifestare” („Fenomenul saturat”, în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, ed. cit., pp. 116-117).

⁸³ „Când Cristos este văzut după înviere, el nu este văzut în mod *natural*, ucenicii nu îl văd; Cristos *se face văzut*, răsare, se lasă perceput. Trupul lui nu se află acum în alt loc, ci în altă condiție decât cea unanimă” (André Scrima, *Experiența spirituală și limbajele ei*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 143).

ce începe să iasă la vedere. În fiecare „nu știu” pus în fața apariției prinde a se întrezări o altă vedere, o nouă cunoaștere, para-doxală. Nu e o ignoranță absolută, ci confruntarea cu recunoașterea noutății Vieții, posibilă doar prin ne(mai)cunoașterea lumii vechi. Isus se arată astfel neștiinței pe care o pune în criză, trezind-o prin credință la o nouă vedere. Este, în ultima sa apariție, tocmai trecerea „nevăzută” de la „n-au știut că este Isus” la „știind că este Domnul”.⁸⁴

⁸⁴ K. Barth numește această cunoaștere prin credință „o formă indirectă de cunoaștere a lui Dumnezeu”, adică „modul prin care El Însuși se mijlocește, în semnele vizibile ale lucrărilor Sale”. În cele 40 de zile de după Înviere, oamenii „au văzut în chip clar obiectivitatea secundară a lui Dumnezeu și doar prin intermediul acesteia au putut ei cunoaște obiectivitatea primară, pe Dumnezeu Însuși”. Dumnezeu se arată, se revelează ca atare prin obiectul Său secundar, adică prin semnele vizibile ale lucrărilor Sale (Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, București, 2008, pp. 61-63). Dacă „Revelația înseamnă a arăta semne”, acestea au o semnificație imanentă (semnificând în această lume în ele însele) și una transcendentă (la nivelul realității obiective a revelației). Prin ele, Cuvântul își face „drum liber” prin lume, instrumente prin care El se face cunoscut. „Funcția lor de instrumente constă în aceea că ele îmbracă obiectul revelației în ceva ce ține de lumea creată; prin aceasta, ele totodată îl descoperă pe acesta, adică îl aduc într-o formă ce ține de lumea creată (...). Prin acestea este indicată revelația. Acestea atestă revelația” (*ibidem*, pp. 57-58). Ca și venirea Cuvântului în trup însă, în orice astfel de semn lucrează și se realizează autorevelarea lui Dumnezeu. Trupul însuși este revelare, iar revelarea se realizează ca trup; la fel, trupul revelației ca semn lucrător (supra-semnificant) este orizontul de trans-vizibilitate al Cuvântului invizibil. De aceea nu e vorba de o „îmbrăcare” a revelatului în formă a lumii, de un veșmânt pe care Cuvântul l-ar lua pentru a apărea, caz în care trupul nu ar fi decât corpul obiectiv ca fapt al apariției lumesti. În corp (și în corpul unui semn imanent), Cuvântul ar rămâne nevăzut, travestit într-o substanță care nu-l poate revela, ascunzându-l într-un incognito insurmontabil. Cuvântul nu ia un corp așa cum ar lua o haină; El se face trup, vine în trupul autorevelării sale, devine întrupat. Această facere de sine – sur-venire prin întrupare – nu ține de o formă creată, de aparența vreunei reprezentări, ci de realitatea apariției prin care Cuvântul se face trup iar trupul e deja Cuvânt. „Dumnezeirea – spune și A. Scrima – se dezvăluie nu ca formă – conceptuală, morală, teologică – ci ca viață; Viul-Absolut” (*Timpul rugului aprins*, ed. cit., p. 151).

A treia observație vizează locurile, nu puține, în care Ioan pune în raport *vederea și credința*. Sunt, în primul rând, numeroase mărturii ale necredinței legate de nevedere: „Dacă nu vedeți semne și minuni, nu veți crede” (4, 48), „am spus vouă că M-ați și văzut și nu credeți” (6, 36), „pe Mine, fiindcă spun adevărul, nu Mă credeți” (8, 45), „dacă nu voi vedea (...) nu voi crede” (20, 25). Problema care se pune este aceea a arătării lui Isus în lume drept Cristos. „Cristos, spune Michel Henry, nu Se poate arăta oamenilor în lume (...), aceștia nu cred în El”.⁸⁵ Pe de altă parte, paradoxul ivirii în vizibil a invizibilului instituie, după J.-L. Marion, „un vizibil care contrazice vizibilul”, întrucât „el orbește, surprinde spiritul și șochează vederea, astfel încât, departe de a le umple, însuși excesul său de vizibilitate le rănește”.⁸⁶ Vederea are nevoie de un obiect asupra căruia să se exercite; ea vede ceva, manifestându-și actul în propria intenționalitate. De aceea ea caută semne ale invizibilului în vizibil, minuni care să pună în vedere lucrarea ne(mai)văzutului. Credința, în acest caz, se sprijină pe vederea semnului; semnul arată vederii ceea ce ea vede și crede. „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem și să credem în Tine?” (6, 30). Săvârșirea minunii în care lucrează Adevărul se dă ca răspuns la nevederea întrebătoare a necredinței: „M-ați și văzut și nu credeți” (6, 36), căci vederea ne-însemnată, fără obiect în cuprinsul mundan al vizibilului, e oarbă. Aici, a vedea nu înseamnă a crede, pe când în cazul lui Toma a nu vedea înseamnă a nu crede. „Simpla apariție vizibilă a unui om, fie el și Cristos, e incapabilă de a revela prin sine faptul că acesta este Cristosul”⁸⁷; „vederea se găsește în ne-vedere, pentru că ceea ce este căutat întrece orice cunoaștere, ca învăluit într-un nor de neînțelegere”.⁸⁸ În acest orizont clar-obscur, doar întipărirea

⁸⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 145.

⁸⁶ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 22.

⁸⁷ Michel Henry, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II, 163.

invizibilului în vizibil face să se vadă și să se recunoască prototipul care întipărește. Acesta se dă într-un semn vizibil – sau într-o minune grăitoare – pentru a fi crezut în adevărul său. „Acest început al minunilor l-a făcut Isus în Cana Galileii și Și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El” (2, 11).

Același lucru se întâmplă pe drumul spre Emaus? La prima vedere, se pare că avem de a face cu două categorii de semne de aceeași natură: semnul cuielor, pe de o parte, și semnul frângerii pâinii, pe de altă parte. Prin manifestarea sa echivocă în invizibil, Dumnezeu se ascunde în vizibil, ascunsul devenind și mai ascuns. Manifestarea nu arată decât ceea ce se ascunde, ceea ce se deschide însă în propria ascundere de sine. Deschisul acesta este chiar vizibilitatea orizontului ascunderii, adâncul vestit de un semn luminos. Dacă însă în semnul cuielor se arată ceva de ordinul trecutului (și al oricărei dovezi mundane, palpabile, a prezenței supra-lumești), în sensul că ceea ce se vede nu poate fi decât ceea ce este pentru că *a fost*, ceva cunoscut drept ceva deja văzut, – semnul frângerii pâinii este un simbol vestitor, actul de re-cunoaștere prin care se arată semnificația arhi-cunoscutului. Semnul acesta nu arată altceva decât cel dintâi, ci îl arată pe același în alt orizont al descoperirii. Căci în actul frângerii pâinii, Isus nu arată necredinței că vizibilul e străpuns de invizibil, ci se arată drept Chip al Tatălui, drept Față prezentă a nevăzutului.⁸⁹ De aceea, precomprehensiunea recunoașterii este aici o invitație la rămânere și la împreună sedere (cf. *Luca* 24, 29-30), o împărtășire și o dăruire a binecuvântării („luând El pâinea, a binecuvântat-o și, frângând, le-a dat lor”, 24, 30). Iată actul donației prin care ceea ce se dă este mai mult decât semnul vizibil al invizibilului. Invizibilul nu doar se arată, ci se dăruiește, strălucește în adevărul de ne-tăgăduit al darului. Este chiar ceea ce discipolii speră fără să

⁸⁹ „În acest sens orbirea ucenicilor în drum spre Emaus (*Luca* 24, 17 și 25) descrie situația hermeneutică a oricărei priviri necredincioase în fața icoanei” (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 116, n. 9).

știe, căci credința celor nădăjduite nu stă în vizibilitatea dovedirii invizibilului, ci în „dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (*Evr.* 11, 1), ca mărturie a Nimicului din care s-au creat „cele ce se văd” (11, 3).⁹⁰ „Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut; și El S-a făcut nevăzut de ei” (*Luca* 24, 31). Dispariția vizibilității „fizice” a lui Isus nu mai este astfel surprinzătoare. Odată ce ochii credinței văd, odată ce lucrurile cele nevăzute se stră-văd în cele văzute, invizibilul traversând vizibilul însuși, aparența poate să dispară; ea nu mai e văzută; semnul vizibil nu mai e necesar credinței văzătoare. Ceea ce rămâne e ceea ce a-pare, semnul vizibil arătat de un sens invizibil, rămânere împreună „cu bucurie mare”. Abia *după* recunoaștere apare reamintirea; vederea se răsfrânge în urmă – răs-frângându-se în chiar frângerea pâinii – spre ceea ce fusese nevăzut: „Oare, nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale și când ne tâlcuia Scripturile?” (*Luca* 24, 32).⁹¹ „Doar privind în urmă își dau ei

⁹⁰ Despre măncarea pâinii ca reprezentare a vederii lui Dumnezeu, cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 5, în ed. cit., p. 50 („pâinea este cunoștința tainică și adevărată a lucrurilor dumnezeiești”). De asemenea, cu referire la *Iov* 28, 5, despre pâinea ca „imagine a unirii celor mai mari contrarii”, cf. C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, II, Ed. Teora, București, 2000, p. 161. Pascal, la rândul lui, subliniază ideea ascunderii pâinii necunoscute și „neobișnuite” a Euharistiei printre pâinile „obișnuite”. Este o rămânere a prezenței în taina fără de care nici revelația nu ar fi cu putință: „Așa după cum Isus Cristos a rămas necunoscut printre oameni, tot la fel adevărul său rămâne, printre opiniile obișnuite, fără diferență exterioară. Tot la fel rămâne Euharistia printre pâinile obișnuite” (*Pensées*, t. I, fr. 211, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 171).

⁹¹ „Lecția de hermeneutică nu apare suprimată, chiar absentă, decât dacă ea e considerată diferită de celebrarea euharistică în care se operează recunoașterea; căci imediat după frângerea pâinii, nu numai că discipolii « L-au cunoscut » și « s-au deschis ochii lor » (*Luca* 24, 31), dar mai ales hermeneutica a traversat textul până la referent” (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, ed. cit., p. 211). Euharistia conduce hermeneutica până la referentul recunoscut ca Verbul non-textual al tuturor *verba*, referent al textului care intervine în persoană drept centru al sensului său. Astfel că Verbul este cel care interpretează, dându-se în euharistie și prin aceasta împlinind hermeneutica. Locul hermeneutic al textului este un loc de trecere, de la Verbul-interpret la Verbul-referent,

seama de prezența Domnului ce i-a însoțit pe cale”.⁹² Privirea aruncată în *urmă* – pe care vederea credinței o frânge lăsând-o în urmă – este, la propriu, privirea *chemată* de urmă, de prezența care abia acum devine vizibilă, prin ceea ce lasă în urmă și urmează să fie. E ca o trezire la vedere – a urmei drept cale –, precum deșteptarea din somn a lui Iacov înseamnă ieșirea din necunoscutul invizibilului și intrarea în recunoscutul vizibil al arhi-cunoscutului: „Domnul este cu adevărat în locul acesta și eu n-am știut!” (*Facerea* 28, 16).

A nu crede nu e marcat în sine de negativitate; precum a nu ști, „începutul” arătării, deși șocant de la bun început, trebuie să facă un compromis cu vederea (prea)lumească a celor de aici. Ceea ce se arată nu se poate revela, deocamdată, decât în urmele pe care le pune în vederea acestei lumi. Și aceasta, mai ales în cazurile exemplificate înainte de Înviere. După Înviere, problema vederii și a credinței se complică, întrucât Isus nu mai e o persoană trupească (în-trupată), ci apare ca Cristos într-o apariție cu totul dematerializată. Dar cu atât mai mult evidența invizibilității sale este mai pregnantă, căci acum ea nu numai se arată în semne vizibile, ci se dăruiește pe sine, se afirmă în vizibilul imprevizibil al ne(mai)văzutului. Toma este cel care face trecerea de la necredință la credință în semnele recunoscute. Recunoașterea semnelor crucificării garantează recunoașterea Celui crucificat. Diferența între semnele minunilor săvârșite înainte de Înviere și cele arătate lui Toma constă în faptul că cele dintâi se dau în explicitul intențional al manifestării; semnul *este* o minune pentru că intenționalitatea lui se adecvează intuiției deschizându-l în adevărul recunoscut al

inter-textul în care euharistia se oferă ca loc pentru o hermeneutică absolută: „hermeneutica presupune că discipolii să ocupe situl euharistic al Verbului, dar, în schimb, hermeneutica lor tranzitează orice text și orice cuvânt spre, din nou, referentul absolut” (*ibidem*, pp. 212-213).

⁹² Marcel Pierrot, *Les disciples d'Emmaus*, C. L. D., Chambray, 1983, p. 92.

credinței („Pentru că ți-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi?”, *Ioan* 1, 50). În semnele din urmă însă, intenția (conceptul, semnificația) depășește intuiția, căci insuficiența acesteia duce la non-evidența adevărului. Dacă intenția nu va vedea, intuiția nu va crede, ea fiind sărăcită de o intenționalitate excesivă. Nu avem de-a face aici cu un fenomen saturat prin excelență, para-doxal, în care intuiția depășește și descalifică prin donație orice intenție ori conceptualizare, ci cu un fenomen sărăcit, în care, dimpotrivă, intenția depășește orice umplere intuitivă.⁹³ Or intenționalitatea vederii este o urmă a existenței mundane; de aceea, această vedere nu crede decât ceea ce are în intenția vederii; este o vedere condiționată (nu crede *decât* cu condiția de a vedea) și cauzată (crede *pentru că* vede): „Pentru că M-ai văzut, ai crezut” (20, 29). Dacă a vedea înseamnă a crede, nu înseamnă oare totodată a investi credința în semnele vizibile ale apariției invizibile, a crede doar *întrucât* invizibilul dă semn că este, semnalându-și într-un fel prezența? Nu am crede dacă ceva nu s-ar ivi impunându-se vederii, chemând-o la privire?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, să urcăm o ultimă treaptă pe scara înțelegerii. În episodul vindecării orbului la scăldătoarea Siloamului, Isus îi deschide acestuia ochii „ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” (9, 3). Minunea nu este aici un semn intențional, ci venirea la lumină a adevărului noii vieți. „Lumina lumii”, pe care orbii nu o văd („pe Acesta nu-L știm de unde este”, 9, 29), se mărturisește pe sine în Cel trimis să o aducă la vedere. Atât cât stă în lume, adică în întunericul care nu o cuprinde, Isus este „Lumină a lumii” (9, 5), arătându-se pe sine ca Fiu ce lucrează întru lucrarea Tatălui ceresc. „Tocmai în aceasta stă minunea: că voi nu știți

⁹³ Cf. Jean-Luc Marion, *În plus...*, ed. cit., pp. 182-183; idem, *Fiind dat...*, ed. cit., pp. 353-361.

de unde este și El mi-a deschis ochii” (9, 30).⁹⁴ Din nou, a nu ști echivalează cu nevederea Luminii lumii care se dă vederii, înnoind-o laolaltă cu lumea. Minunea vederii – vindecarea de orbire – nu este ca atare semnul în care apariția invizibilului se dă în vizibil, ci însăși lucrarea divină a luminii care se dă ochilor. A vedea nu e distinct aici de a crede, căci vederea nu naște credința (ca în exemplele anterioare); minunea vederii este credința: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? El a răspuns și a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El? Și a zis Isus: L-ai și văzut! Și Cel ce vorbește cu tine Acela este. Iar el a zis: Cred, Doamne. Și s-a închinat Lui” (9, 35-38). „Remarcabil aici, comentează M. Henry, este faptul că, deși Îl vede pe Cristos, orbul vindecat trebuie să creadă în El, ca și cum vederea nu era în stare încă să-i dea acces la el”.⁹⁵ În a crede, a vedea e urcat la un nou nivel de penetrare, se deschide către o lumină ne(mai)văzută. Ceea ce luminează în ochi și îi expune vederii nu este lumea văzută până acum, ci lumina nevăzută a lumii, abia acum dezvăluită,⁹⁶ abia acum lucrând *pe față*, pe fața celui ce își descoperă adevărata față de lumină; „Iar tot ce este pe față, se descoperă prin lumină, căci tot ceea ce este descoperit, lumină este” (Efes. 5, 13-14). Sau, în cuvintele lui M. Henry: „credința nu este substitutul unei vederi încă absente. Credința nu desemnează o așteptare, așteptarea a ceea ce, nefiind încă văzut, va fi văzut într-o zi, mai exact într-o vedere, în

⁹⁴ E o transcendere a finității lumii pre-văzute prin lumina credinței. Ochii pentru a o vedea astfel, spune Hans Urs von Balthasar, „mi se dăruiesc numai în credință: în credința că în virtutea morții lui Cristos pentru mine trăiesc în Dumnezeu” (*Iubirea, formă a revelației*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 95).

⁹⁵ Michel Henry, *op. cit.*, p. 134.

⁹⁶ „Pentru a înțelege ceva adevărat și cert, el [sufletul, *n. n.*] se întoarce de la această lumină a ochilor” (Sf. Augustin, *Despre Geneză în sens literal*, VII, 14, 20). „Se pierde ceea ce se vede, întrucât e sensibil și vremelnic; stăruie ceea ce nu se vede, întrucât este spiritual și veșnic” (Ioan Scotus Eriugena, *op. cit.*, VI, 6, în ed. cit., p. 229).

adevărul lumii. A crede, atunci când ceea ce e văzut e deja de față, deja văzut, dar rămânând incapabil de a face văzut despre ce anume este vorba”.⁹⁷ În lumina acestei lumi, Cel care aduce și este Lumina lumii nu poate fi recunoscut; în lumina credinței însă – în văzul celui de-al treilea ochi –, El e de îndată văzut și recunoscut căci, dacă nu *se face* pe sine văzut drept Cuvânt în care lucrează Cel Nevăzut, El *se lasă* văzut drept Cel care iese și cheamă la vedere, Cel întru care vederea însăși e chemată la înțelegerea credinței.⁹⁸

Credința însă nu vede că vede; ea vede nevăzând. Ioan „a văzut și a crezut” (20, 8), aplecându-și privirea în mormântul gol. Ce vede el fără să vadă, fără ca Isus să i se arate? Spre deosebire de Maria, care l-a văzut pe Isus după ce și-a întors fața de două ori, Ioan vede și crede de la bun început. „Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii” (14, 19), le spusese Isus ucenicilor în cuvântarea de despărțire.⁹⁹ „În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi” (14, 20). „Ziua aceea” este ziua în care Ioan vede și crede. Isus nu se arată lumii, în lume, ci iubirii celor care Îl iubesc mai presus de lume. Astfel că pentru Ioan golul care se înfățișează vederii este preaplinul Vieții renăscute. Nicio apariție semnică nu se impune ochilor care cred; în golul lăsat de trupul înviat, lumea se leapădă de sine, devenind trans-lucidă, o transparență pură a darului Vieții. Ioan a văzut și a crezut, dar a crezut pentru a vedea ne(mai)văzutul ce i se oferă. „A

⁹⁷ Michel Henry, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁸ „Credința are propria lumină”, dat fundamental ce călăuzește justa înțelegere a credinței (*cf.* Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, p. 206).

⁹⁹ „Drumul istoric, vremelnic al lui Isus s-a încheiat pentru lume. Însă aceia care au primit ochii Duhului au început să aibă o vedere nouă, care este, totodată, și o viață nouă” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 230).

crede, afirmă A. Scrima, înseamnă mai ales a vedea (...), a vedea cu un văz nou pe care viața credinței îl suscită ca *organ de cunoaștere*". Situația privilegiată a lui Ioan pare să fie aceeași cu a lui Toma; amândoi au văzut și au crezut (20, 8; 20, 29). Dar dacă Ioan vede ceea ce niciun ochi lumesc n-ar crede, Toma crede în semnele pe care le vede; vederea sa este încă o crezare logică, o încredințare mundană. Văzul ioanic însă este *deja* credință, mărturie a ceea ce altfel nu se vede; Ioan vede necrezându-și ochilor, căci nu crede ce se vede, ci crede ce nu se vede.¹⁰⁰ El vede și crede ne(mai)văzutul care se revelează *ca ne(mai)văzut*, ca *niciodată* văzut. Doar în acest sens, K. Jaspers are dreptate când spune că „a crede nu înseamnă a vedea”,¹⁰¹ întrucât credința nu vede deja-văzutul lumii, ci ne(mai)văzutul ei neprevăzut. Dacă a nu crede înseamnă cu siguranță a nu vedea, a nu vedea nu înseamnă neapărat a nu crede. Nevederea este poate cel mai ales drum către credință, căci ea deschide în ochi un alt văz – de fapt, un al treilea ochi – față de care vederea anterioară nu e decât orbire.¹⁰² „Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut” (20, 29), îi spune Isus lui Toma, fericiți precum Ioan care a văzut Nimicul, crezând Totului. În a nu vedea, invizibilul se învâluie în ascunderea de sine, dezvăluindu-se însă în ne(mai)văzutul credinței. Ochii închiși nu trebuie

¹⁰⁰ „Sufletul rațional discerne prin intuiție” și „vede prin vederea spiritului”, prin credința însăși, căci „chiar și lucrurile care nu se văd le vede credința” (Sf. Augustin, *De Trinitate*, IX, 6, 11; 7, 12; XIII, 1, 3). Cf. Matthaeus de Aquasparta, *Întrebări despre cunoaștere*, V (Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 133).

¹⁰¹ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Plon, Paris, 1987, p. 51.

¹⁰² Dar, precum iubirea, „ea îl atinge pe Dumnezeu ca Dumnezeu ascuns, ca Dumnezeu mântuitor, și cu atât mai mântuitor cu cât e mai ascuns” (Jacques Maritain, *Grandeur et misère de la métaphysique*, în loc. cit., p. 165). Căci ceea ce se ascunde se revelează în propria ascundere, luminând atât de puternic încât pare să orbească vederea, „precum atunci când ochiul vede lumina pură, vede fără să vadă” (Sf. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V). Cu alte cuvinte, „nevăzutul se vede și, în timp ce se vede, e nevăzut” (Ioan Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae*, III, 4).

să vadă pentru a crede, căci credința deschide, dincolo de pleoapele coborâte, un alt ochi: „Dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu” (11, 40);¹⁰³ „iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă” (2 Cor. 3, 18). Credința creează în vizibil sau mai degrabă întipărește invizibilul în ceara vizibilului. Ceea ce dispare din vedere se pune într-o nouă vedere, apare precum o lumină la care toate cele nevăzute vin să se arate.

¹⁰³ „Pe El, fără să-L fi văzut, Îl iubiți; întru El, deși acum nu-L vedeți, voi credeți și vă bucurați cu bucurie negrăită și preamărită” (1 Petru 1, 8).

CUPRINS

I.....	7
(1) „Zarea dintre arbori”. Eshatologie și fenomenologie spiritualistă.....	7
1. Cel de jos în vederea celui de sus: moarte și înviere.....	8
2. Între dulceața trupului și șovăirile sufletului.....	15
3. Asomatism versus trup îmbrăcat în nemurire.....	19
II. Filosofie și poezie.....	37
(2) Paradoxul înfrângerii spirituale.....	38
<i>Hermeneutică existențială</i>	<i>38</i>
1. Nimic de făcut sau etica invizibilă.....	40
2. Înțelegerea din punctul de vedere al existentului	63
<i>Ce se ascunde în vedere</i>	<i>82</i>
(3) Dialectica poeziei	94
<i>Când filosofia întâlnește poezia. O perspectivă hermeneutică</i>	<i>94</i>
1. Tensiunea dintre filosofie și poezie	95
2. Poezie și experiență religioasă.....	103
3. Eșecul dialecticii.....	111
4. Cum se spune moartea în timpul poemului.....	116
5. Metafizic și metaforic	125
6. Orizontul chestionabilului.....	133
7. Fenomenologia spiritului creator.	136
<i>Cum să interpretăm pândă unei revelații</i>	<i>145</i>
(4) Înțelegerea albă.....	166
<i>A da de înțeles. Revelarea trupului poetat</i>	<i>166</i>
1. Afectivitatea transcendentă a Vieții.....	166
2. Intuiția eidetică și auto-revelarea „sensului nemanifestat	<i>181</i>
3. De la corpul poetic la trupul poetat	190
4. Spre „tărâmul de mijloc” al poemului	205
<i>„Descoperirea întrupată” sau poemul ca ispășire</i>	<i>213</i>
III.....	233
(5) Discipolul văzului. Semne și lucrări	233
1. Al treilea ochi. Ieșirea la vedere.....	233
2. Înălțimea Feței și scara înțelegerii	254

Înțelegerea albă e într-un fel gustul care sesizează înaintea vederii care ia în stăpânire: primește la sine, ia în primire, în pasivitatea receptivă a manifestării care o străbate, se lasă impregnată de această pătrundere, conturând locul fără loc – urmă albă, transparentă –, sălaș golit, nelocuit, al ivirii semnificabilului. Pornind de la text, nu se mulțumește cu vizibilitatea sa „corporală”, ci caută a întrezări orizontul ascuns al unei arhe-texturi. Punctul ei de miră îl constituie urzeala infra-discursivă, nervurile incipiente ale textului desfoliat, de-zis până la zăcământul de semnifianță al rostirii de dinaintea rostitului, acolo unde posibilul semnifică în mod originar. Prin urmare, o intuiție eidetică sau o revelație imediată care nu creează decât schema pre-comprehensivă goală a unui model (con)figurat din chiar punctul de plecare al traseului hermeneutic, punct de vedere al unui ochi deschis în înțelesul darului ce îl privește.

Autorul



ISBN 978-973-47-1429-2

